لجنة التأليف والترجمة والنشر

السلسلة الفلسفية

قصة الفلسفة الحديثة

تصنيف

أحمد أمين و زكى نجيب محمود

الجزء الثانى

القاهرة

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٣٥٥ — ١٩٣٦

لجنة التأليف والترجمة والنشر

السلسلة الفلسفية

قصة الفلسفة الحديثة

تصنيف

أحمد أمين ، زكى نجيب محمود

الجزء الثانى



القاهرة
لجنة التأليف والترجمة والنشر
١٣٥٥ — ١٩٣٦

المثالية الذاتية Subjective Idealism

فخته Fichte

انتهى « كانت » بفلسفته إلى أن للأشـياء ظواهر فى مقدور الإنسان إدراكها . أما لبابها أو ما سماه « الشىء فى ذاته » فذلك ما يعجز عنـه إدراك الإنسان عجزاً تاما ، فلم يكن بد لمن جاء بعده من الفلاسفة أن يحاولوا جهدهم التغلب على هذه الثنائية التى خلفها « كانت » ؛ فليس من الميسور أن تسلم الفلسفة بوجود عنصر خارج نطاق المعرفة . ومن العسـير أن تزعم أن هنالك حقيقة لا تقع داخل حدود الإدراك

وأول من حاول إصلاح النقص فى فلسفة « كانت » هو : « جوهان جوتليب فخته » Johann Gottlieb Fichte ، ولد عام ١٧٦٢ فى رامنو Ramenau بسيليزيا من أبوين فقـيرين ، فنشأ كما نشأ « كانت » من قبله فى فقر مدقع ، كما تربى مثل تربيته الدينية التى أخذته بالأخلاق الصارمة ، إذ كان يُقصد بإعداده أن يكون قسيساً ، ولـكنه لم يباشر ما أعد له ، فقد وهبه رجل من الطبقة الرفيعة ما مكنه من بعض الدراسة العاليـة فى جامعتى يينا وليبزج ، ثم اضطر بعدُ فى بعض سنى دراسته الجامعية

أن يشتغل بالتدريس الخاص ليكسب منه أخشن القوت وأغلظ العيش ، ثم غادر حياته تلك إلى مدينة زريخ فى سويسرا حيث عين فى وظيفة خاصة فى إحدى الأسر الغنية ، وقد أحب منها فتاة تزوج بها بعد الرفض والتسويف من أجل عوزه وفقره

ولعل أقوى ما تأثر به « فخته » مما طالعه فى شبابه هى فلسفة « سبينوزا » ثم اتصل « بكانت » فكان مصدرَ الانقلاب فى حياته كلها ، ذلك أنه ذهب إلى كونسبرج « بلد كانت » لزيارة الفيلسوف العظيم ، وهناك أخرج « فخته » أول كتاب له « نقد الوحى » ألفه فى أربعة أسابيع ، وقد حدث أن نُشر ذلك الكتاب أول الأمر بغير اسم مؤلفه سهواً من الطابع ، فنسبه القراء جميعاً إلى « كانت » ، فلما عُرف مؤلفه الحقيقى ذاع اسم « فخته » ذيوعا واسعاً ، وتبين فيه الناس خلفاً « لكانت » . . . وقد عُين أستاذاً ممتازاً للفلسفة فى جامعة (يينا) ، فكان المحاضرَ البليغ ، والكاتب الفذ ، وسرعان ما تسلم زمام الحركة الفكرية فى ألمانيا ولبث يقودها زمناً ، ولكن شاء حظه العاثر ألا تطول تلك الحياة النابهة أمدا طويلا ، إذ كتب فى مجلة فلسفية فصلا عَرَّف فيه الله بأنه « النظام الأخلاقى للكون » ، فقذفه قوم بالإلحاد الذى كان « فخته » أبعد الناس عنه ، فاضطرت الجامعة

إلى إقالته من وظيفته لإلحاده الموهوم ؛ ومما يجدر ذكره فى صدد إقالته أن « فخته » كان بعد اتهام الناس له بالإلحاد قد لحظ تدخلا من بعض الهيئات فى شؤون الجامعة وحرية التدريس فيها ، فأعلن احتجاجه على ذلك وقال : لو أيدت الحكومة (حكومة فيمار) هذا التدخل وأجازته فإنه سيعتزل كرسيه فى الجامعة ، وأخذ يحرض زملاءه من الأساتذة أن ينحوا نحوه فكان جواب جوته (الشاعر الألمانى المعروف) ، وكان وزيراً عندئذ ؛ بأن الحكومة التى تحترم نفسها لا يسعها أن تتقبل من موظف بها مثل هذا التهديد ، ثم عمل على إقالة « فختـه » من منصبه على الفور ، فعين أستاذاً للفلسفة فى الجامعة الجديدة التى أنشئت فى برلين بعد استيلاء الفرنسيين على بروسيا ، وكان الفيلسوف يجاهد جهاد الأبطال فى إثارة الشعور القومى فى مواطنيه بعد هذا الغزو الفرنسى ، وأخذ يلقى سلسلة من المحاضرات أطلق عليها اسم « نداءات للأمة الجرمانية » ، وقد كانت تلك الخطب فى ظاهرها برنامجاً جديداً لنظام التربية ، ولكن غرضه منها لم يكن يخفى على أحد ، حتى توقع « فخته » فى كل لحظة أن يساق إلى المحكمة العسكرية الفرنسية لمحاكمته واتهامه و إعدامه ، إذ كان « فخته » — على نقيض مواطنيه « جوته » و « هجل » و « شو بنهور » —

عدوًّا لدوداً « لنابليون » ، وقد قاومه بكل ما أوتى من قوة ، وكان عضواً عاملاً فى الحركة العدائية الواسعة التى ناهضت « نابليون » حتى أفلحت آخر الأمر فى التغلب عليه

وتوفى « فخته » عام ١٨١٤ بحُمّى انتقلت إليه عدواها من زوجه التى كانت تشتغل وقتئذ فى تمريض الجنود الجرحى

أما مؤلفاته التى أخرجها أثناء إقامته فى « يينا » فأهمها : « أساس علم المعرفة » و « الحق الطبيعى ونظرية الأخلاق » ، ولكن تلك الكتب لم تنل من الشهرة وبُعد الصيت ما نالته مؤلفاته التى كتبها وهو فى برلين وأهمها : « غاية الإنسان » و « مميزات العصر الحاضر » و « فى طبيعة العالم » و « الطريق إلى حياة النعيم » و « نداءات إلى الأمة الألمانية » ، وقد أُلقيت أكثر هذه الكتب الأخيرة فى محاضرات على عامة الناس ، حيث كان الفرنسيون يبسطون نفوذهم على برلين ، وكانت أقوى العوامل فى يقظة الروح الوطنية . ولعل فيلسوفنا أخلدُ فى عالم الوطنية منه فى نطاق الفلسفة ؛ فأكثر مواطنيه لا يذكرون منه إلا وطنيا يشتعل حماسة لبلده وأهله . وقرّاء « النداءات » الوطنية أضعاف قرّاء « أساس علم المعرفة »

وكان « فخته » رجلاً ذا شخصية قوية ممتازة وعزم ثابت ،

وقد أوتى بلاغة ساحرة وجودة فى الإلقاء ، حتى إنه كان يشعل فى صدور سامعيه ناراً إذا ما خطبهم فى موقف وطنهم السياسى ، كما كان طلابه يتأثرون بمحاضراته تأثراً عميقاً لما فى عبارته من حلاوة البيان وحسن الإلقاء . وقد قال عنه « كارليل » : « يندر بين الناس من يفوق « فخته » فيما يوحى من إعجاب به . فقد تكون آراؤه صحيحة أو باطلة ، ولكن شخصيته كمفكر لا يجحد تقديرها إلا من لم يحسن فهمها »

أما فلسفة « فخته » فكثيراً ما تُقسم إلى فترتين : فلسفته وهو فى يينا ، وفلسفته وهو فى برلين . ولقد ذهب بعض المؤرخين إلى أن فى فلسفة الفترة الثانية ما يناقض آراءه فى الفترة الأولى ، ولكن يظهر أن كل ما هنالك من خلاف بين إنتاج الفترتين هو ما امتازت به مؤلفاته التى أخرجها فى برلين من طابع شعبى ، وليس فيما عدا ذلك شىء من تناقض فى الرأى والمذهب

وقد يكون خيراً من ذلك التقسيم الزمنى أن نقسم فلسفته إلى نظرية وعملية ؛ فقد كانت حياة الوعى كلها عند « فخته » تتألف من فكر وعمل ، فليس للعالم معنى إلا ما يراه الإدراك ، وليس لهذا الإدراك من معنى إلا ما يبدو فيما تأتى به الإرادة من عمل

فهى مثالية ناقصة ... ولكن لا تحسبن أن « فختِه » يريد بهذه اللاذات التى يقرر وجودها شيئاً موجوداً فى الخارج مستقلا عن الذات ، بل هى كائنة فى الذات نفسها ! فهو يقول : إن الذات المطلقة لا تدرك نفسها إلا إذا وضعت لنفسها بعض الحدود والقيود ، فأنتجت لذلك عالما يظنه الرجل العادى أنه موجود فى الخارج ، مع أنه فى حقيقة الأمر عالَم داخلى محض أنشأته الذات إنشاء ليكون لها وسيلة تستعين بها على تقرير نفسها والشعور بوجودها ، وعلى ذلك نستطيع أن نزيل ما وقع فيه « كانت » من شطر الحقيقة إلى شطرين : العقل ، « والشىء فى ذاته » ، إذا ما علمنا أن ذلك الشىء فى ذاته هو شىء فى الذات ومن خَلْقها

تلك هى فلسفة « فختِه » موجزة مجملة ، وسنعمد الآن إلى شرحها فى شىء من التفصيل

يبدأ « فختِه » بأن يتأمل فى ذاته ليرى أى المراحل اجتازتها الذات — أو العقل — حتى وصل الإدراك إلى حالته التى هو عليها ، فهو يرى أن مهمة الفيلسوف هى أن يفكر فى نفسه ، وأن يسجل ما يحدث فى العقل أثناء ذلك التفكير ؛ ولقد انتهى بما قام به من تحليل نفسه إلى أن هناك خطوات ثلاثاً تمر بها الذات

لـكى تدرك نفسها ، وهى التقرير Thesis ، والتباين Antithesis ثم التأليف Synthesis

(١) فشرط المعرفة الأساسى هو أن تقرر الذات وجودها ، وهو ما يسمى بمبدإ الذاتية Identity ، والذاتية هـذه بديهية عقلية لا يمكن أن تقام عليها البراهين ؛ ومثالها قولك ا تساوى ا ، أو « أنا هو أنا » ؛ و إذن فالأساس الأول للإدراك هو أن أدرك وجودى وأقرر ذاتى ، و يستحيل أن يكون ثمت من إدراك إلا إذا بدأت الذات بتقرير نفسها كحقيقة واقعة

(٢) ولـكنك لا يمكن أن تقرر ذاتك إلا إذا قررت إلى جانبها اللاذات ، مع أن هذه تنافى تلك ، فالتسليم بوجود اللاذات (أى ما ليس بنفس — ما ليس « أنا ») بديهية عقلية كذلك لا يمكنك أن تعللها ، ولـكنك تعلم علم اليقين أنك بمجرد التفـكير فى نفسك فإنك لابد أن تفـكر فى « لا نفسك » أيضاً ، وهذا ما سميناه بالتباين

(٣) ولـكنّ هنالك إلى جانب ذينك الطرفين المتعارضين : — تقرير الذات واللاذات فى آن واحد — عملا ثالثاً هو التأليف بينهما ؛ فمن المعلوم أنه بمقدار ما تثبت اللاذات تنتفى الذات ، ولـكن مع ذلك لا يمكن إثبات اللاذات إلا فى داخل الذات نفسها —

أى الإدراك ، أو العقل ، أو الوعى — و إذن فالذات فى حقيقة الأمر لا تنتفى بثبوت اللاذات ؛ فكيف نتخلص من هذا التناقض فى القول ؟ كيف نفكر فى الذات واللاذات — فى الحقيقة واللاحقيقة — معاً فى آن واحد دون أن يهدم أحدهما الآخر ، مع أن أحدهما لا يثبت و يتقرر إلا على حساب الآخر ؟ يقول « فخته » إن تفسير ذلك هو أن كلاًّ من النقيضين يضع لزميله القيود التى يحدده بها ، بل لا يمكن لأحدهما أن يكون إلا بهذه الحدود التى يقيده بها معارضه ، فالذات لا تقرر نفسها وتشعر بوجودها إلا إذا حددتها اللاذات ، واللاذات لا يتم لها وجود إلا إن حددتها الذات — وهذا ما سميناه بالتأليف

ويجب أن يحذر القارىء من أن يفهم أن الذات التى يقصدها « فخته » ذات زيد أو عمرو من الناس ، إنما يريد بها الذات الكلية الخالصة ، أعنى القدر المشترك بين الجميع ، إذ هو عنصر واحد متشابه فى جميع الأفراد

لقد ذكرنا فى العملية العقلية الثالثة — عملية التأليف — (١) أن الذات تحدد اللاذات ، (٢) وأن اللاذات تحدد الذات . . . ونضيف الآن أن من تأثير اللاذات فى الذات تنتج الطبيعة كلها كما نصورها لأنفسنا ، كما ينشأ من رد فعل الذات

على اللاذات كل القوى العقلية والنظم الأخلاقية التى للإنسان — وتشمل هذه الأخيرة النظم العائلية ، والاجتماعية ، والسياسية ، والاقتصادية — ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن الذات باعتبارها محدِّدَة باللاذات فهى نظرية ، ثم هى عمليــة باعتبارها محدِّدَة للاذات ، و بذلك يتكون لدينا شــطرا علم المعرفة : النظرى ، والعملى ، وهما القسمان اللذان تنقسم إليهما فلسفة « فخته »

(١) علم المعرفة النظرى :

يلقى « فختة » فى القسم النظرى من فلسفته هــذا السؤال : ماذا نعنى بقولنا إن الذات تقرر نفسها بتحديد اللاذات لها ؟ إنه لا ينبغى لنا أن نتصــور أن الأمر يقف عند حد تحديد اللاذات للذات ، و إلا كانت الذات قابلة منفعلة باللاذات ، ونكون بذلك قد أخذنا بالرأى القائل : إن الذات تحصل على كل ما بها من صور بفعل الأشياء الخارجية ، وهى قابلة فقط لا حول لهـا ولا قوة ؛ فذلك هو زعم المذهب الواقعى الباطل الذى يفسر تجارب العقل كلها بأنها نتيجة لتأثير الأشــياء (اللاذات) ، وهــذا المذهب ينتهى إلى نتيجة خطيرة هى أن « الشيء » الخارجى وحــده هو الذى يتمتع بالوجود والفاعلية ،

ولا فاعليـة للذات ولا وجود . كما أنه ينبغى من جهة أخرى ألا نتوهم أن الذات حين تقرر نفسها تفعل ذلك على أنهـا هى الحقيقة كلها ، وأن كل ما بها من صـور وآثار لم ينشأ إلا من خلق الذات نفسها ، وأنه ليس إلا أعراضاً تولدت منها كأحلام النائم ؛ فذلك هو المذهب المثالى الذى لا يقل خطلا عن المذهب الواقعى ، وكلاهما لا يفسر إدراك الإنسان ... ولذا يتقدم « فختِه » محاولاً أن يوفق بين هـذين الطرفين المتباعدين ، وأن يدمجهما فى رأى واحد ، فيقول إنه لا الذات وحدها هى أصل اللاذات ومصدره ، ولا اللاذات (الأشياء) وحدها هى التى تعمل وتؤثر فى الذات القابلة ، بل إن الجانبين ليتقابلان فى وحدة عليا — ومن هنا كان « فختِه » كثيراً ما يسمى فلسـفته بالفلسفة « الواقعية المثالية »

يقول « فختِه » إن للذات ضربين من الفاعلية ، الأولى هى الفاعلية اللانهائية للذات التى تريد أن تنطلق فى اللانهاية ، والثانية فاعلية أخرى وظيفتها أن تقف سـدا حاجزاً يحد من الذات اللانهائية فلا يدعها تنطلق كما تبغى ؛ فإذا ما اصطدمت الذات اللانهائيـة عن انطلاقها بذلك الحاجز وَثَبَتْ راجعة إلى نفسها ، ورجوع فاعلية الذات إليهـا مرة ثانية يجعلها تشـعر

بوجود حد يحول دون لا نهائيتها ، ولو لم يكن ذلك الحاجز لما وجدت الذات شيئاً تمارس فيه فاعليتها ، وسترى أن هـذا الرأى عند « فخته » هو أساس الحياة الأخلاقية ، إذ لو لم يكن هنالك مجهود من الإنسـان وموانع حائلة فى الخارج ، أعنى إذا لم يكن ثمت ما نقاومه ونغالبه ثم نقهره آخر الأمر ونتغلب عليه ؛ لما كان فى مستطاع الذات أن تقرر وجودها

إذن فالذات تخلق لنفسها فاعلية أخرى تعارضها (ويسمى « فخته » هـذه الفاعلية المقاوِمة بالخيال المنتج) وهى تفعل ذلك لأنها لا تتمكن من تقرير نفسها إلا بوجود الموانع والعراقيـل التى تعترض سـيرها فتبذل فيها مجهودها ؛ وعلى ذلك تـكون فاعلية الذات مركبة من عنصرين متضادين : طارد وجاذب ، فالطارد يحاول ما استطاع أن يسبح فى اللانهاية ، والجاذب يسعى جهده فى الاتجاه نحو الذات والعودة إليها ، وعودة الذات بعـد خروجها هى التى توهمنا أن ذلك الحاجز الحائل (لاحظ دائما أن هذا الحاجز معناه الأشياء الخارجية أى الطبيعة) له وجود حقيقى مع أنه فى الواقع ما هو إلا خلق خيالنا المنتج . نعم ليست الأشياء إلا صوراً وخلجات أنشأتها الذات إنشاء لـكى تقرر بها نفسها بما تجد فيها من منع وحيلولة . . . وهنا يبدأ « فخته » فى شرح

وظائف العقل النظرى ، فيبين المراحل التى ترتفع بها الذات من مرتبة اللاشعور وعدم التحديد إلى مرتبة إدراك الأشياء إدراكا شعوريا محدداً ، ثم إلى الشعور الكامل بنفسها ، وكل هذه المراحل إنما تنشأ نتيجة لتحديد اللاذات للذات ؛ ولنذكر مرة أخرى أن كل هذه العملية تتم فى الداخل وليس هنالك خارج الذات من شىء

« والخيال المنتج » هو الذى يقدم لنا صور الأشياء التى يخيل إلينا أنها موجودة فى الخارج ، فكل مرة تنطلق فيها فاعلية الذات ، وتصطدم بحاجز الخيال المنتج وتعود إلى نفسها ثانية ؛ نقول إن كل دفعة من هذه العملية المزدوجة تُحدث فينا طائفة من الصور الذهنية ، ولكن تلك الصور الذهنية تكون فى أول الأمر أدنى درجات الإدراك ، وهى اللاشعور ، وهى مرتبة لا يزيد فيها الإدراك عن مجرد الإِحساس أو الوعى الذى لا تمييز فيه ، ثم ينتقل إلى المرتبة الثانية وهى مرحلة الإدراك الحسى التى تفرق فيها الذات بين نفسها و بين الشىء الذى تشعر به وتحسه ، أعنى أن الإحساس المبهم يتحول إلى معرفة بشىء معين له مكان وزمان معروفان ، ثم بعد ذلك يتحول هذا الإدراك الحسى نفسه إلى فكرة معينة فى العقل ، و بعدئذ تأتى المرحلة الأخيرة ، مرحلة

التأمل المجرد حيث يتجرد الإنسان من الأشياء جميعاً ويصل إلى شعور كامل بذاته

وبذلك ينتهي « علم المعرفة النظرى » بعد أن بين لنا المراحل التي يجتازها الإدراك في تكوينه ، وهي مراحل جاءت — كما قلنا — نتيجة ضرورية لتحديد الذات باللاذات . . . وهنا ينشأ لدينا سؤال آخر : لماذا تحرص الذات على ضبط فاعليتها ؟ لماذا ترفض أن تترك نفسها تنطلق إلى اللانهاية ، فتنشئ لنفسها من نفسها حاجزاً يصدها ويحدها ، ولا يمكّن فاعليتها من الإفلات ؟ والجواب على هذا السؤال هو الشطر الثاني من فلسفة « فخته »

(٢) علم المعرفة العملى :

لقد رأينا في علم المعرفة النظرى أن وجود الأشياء كلها ، بل وجود الفكر نفسه ، متوقف على تقييد فاعلية الذات ، فبهذا القيد وحده تم كل ما لدينا من إدراك ومعرفة ، ولو كانت فاعلية الذات اللانهائية حرة مطلقة من كل تحديد لما كان هنالك فكر ولا عالم موضوعى على الإطلاق . ولكن نعود فنسأل : لماذا أقامت الذات لنفسها ذلك السد الحاجز الذى يعارض فاعليتها الذاهبة إلى الخارج ؟ قد تجيب بأن الذات إنما

هيأت لنفسها ما يقيدها لكى تصل إلى الوعى والإدراك ، إذ بغير تلك المقاومة لا يكون إدراك ولا تكون طبيعة ، ولكن لماذا يجب أن يكون ثمت إدراك وطبيعة ؟ ما الذى أوجب وجود هذا السد الحاجز الذى يحد من فاعلية الذات اللانهائية ؟ . . . .

يقول « فخته » إن ما أوجب ضرورة الإدراك وضرورة وجود العالم هو شىء واحد ، وهو أن يؤدى الإنسان واجبه !! فقد خلقت ذواتنا ، أو قل عقولنا الواعية لكى تكون آخر الأمر إرادة عاملة ... إن الذات تخلق العالم لا من أجل العالم فى ذاته ، ولكن لكى تستطيع أن تحقق نفسها وتقرر وجودها بانتصارها على هذا العالم ، و إذن فسبب وجودنا هو أن نبذل مجهوداً حتى نحقق أنفسنا ، وحتى نتمكن آخر الأمر من التغلب على قيود اللاذات — أى العالم الموضوعى ، عالم الأشياء والحوادث . فليس العالم إلا ميداناً خُلق لكى تقوم فيه الذات بواجبها المفروض ، إنه لم يوجد إلا لكى نستطيع أن نؤثر فيه ونتغلب عليه ؛ فسبيل تقرير الذات هى إرادتها ، وأما هدفها الذى تقصد إليه فهو الحرية التى تظفر بها بفوزها على ما وضعته أمام نفسها من قيود . . . فلو سأل الآن سائل : ما هى « الأشياء فى ذواتها » التى فرض وجودها « كانْت » ؟ أجبناه : إنها ليست « أشياء فى ذواتها » ولكنها أشياء لنا ومن أجلنا

يقول « فخته » إن الذات لا تشعر بوجودها إلا بمقدار ما هى قوة مجاهدة تغالب قيود العالم ، أو بعبارة أخرى ، إلا بمقدار ما هى « إرادة » ، و إذن فرسالة الإنسان هى هـذه : « حقق نفسك وحقق الغرض من وجودك »

و بديهى ألا تكون نغمته فلسفةً للطبيعة ، لأنه لا يعترف بوجود شيء موضوعى وجوداً حقيقيًّا ، فالطبيعة عنده هى تلك اللاذات التى لم تنشأ إلا لكى تتغلب عليها الذات ، ومعنى ذلك أنه لا يرى الأشياء أغراضاً فى ذاتها ، ولكنها وسائل فقط تمكّن الإنسان من تحقيق الغاية الأخلاقية من وجوده ، وهنا ينتقل « فخته » إلى تطبيق مبادئ « علم المعرفة » على شؤون الحياة العملية ، و بخاصة فيما يتصل بنظرية « الحقوق والواجبات » :

إن الإنسان ليعلم أنه حر ، و يعلم كذلك أنه لا يكون كائناً حرًّا فعالاً إلا إذا سلّم بوجود كائنات أخرى فعالة حرة ، أعنى أنه و إن كان شعور الفرد بنفسه شرطاً أساسيًّا للإدراك ، إلا أن هذه « الفردية » من ناحية أخرى لا يمكن إدراكها إلا ومعها كثرة من الأفراد . ولقد اختصت كل ذات بجزء من العالم ليكون ميداناً لحريتها ، والجسم هو الأداة التى تتخذها الذات لمباشرة حريتها فى ميدانها الخاص ، و بديهى أنه لا بد لمجموعة

الأفراد من قانون ينظم العلاقة بينهم حتى لا يتجاوز فردٌ نطاقه معتدياً على حرية سواه . ويقول « فخته » : إن واجب كل فرد أن يعامل الناس ككائنات لهم نفس ما له من أغراض ، وعنده مهمة الدولة تنظيم ما بين الأفراد ، وهى لم تنشأ إلا لحماية الفرد ، وتهيئة أسباب سعادته ، ثم يقول : إن الغرض الأسمى من الدولة هو أن تعمل على التقليل من شأنها (لأنه يعتقد أن الأخلاق إذا سمت فلا يكون الناس بحاجة إلى القانون)

و « لفخته » نظرية فى فقه القانون تقع فى ثلاثة أجزاء :

١ — الحقوق الأولية ، وهى حقوق الأشخاص باعتبارهم أفراداً ، وهى تشمل :

(ا) الحرية الشخصية

(ب) حقوق المِلْكية

٢ — الحقوق الإلزامية ، وهى قوانين العقوبات التى صيغت لتعالج اغتصاب حقوق الفرد وحريته . وتقتضى هذه الحقوق الإلزامية أن يتم بين الناس تعاقد مشترك ، ومن هنا ينشأ الضرب الثالث من الحقوق

٣ — الحقوق السياسية ، والغرض منها :

(ا) ضمان الحقوق الفردية

(ب) سن القوانين لخير الجماعة

ومما هو جدير بالملاحظة أن هـذه الأفكار تنتهى آخر ما تنتهى إليه إلى النظام الاشتراكى الذى يحتم أن تتخذ الدولة ما يكفل لكل إنسان أن يعيش بعمله ، وهو ما يسمى بمبدإ « الحق فى العمل » ، ويستخرج « فختة » من هذا المبدإ مثله الأعلى فى « الدولة الاشتراكية » باعتبارها الدولة الكاملة التى تسيطر على الصناعة المحلية كلها ، وعلى التجارة الأجنبية بأسرها ، لكى تهيئ لكل مواطن عملا يعمله وأجراً يتقاضاه

لقد رأيت فيما مضى كيف استنبط « فختة » من « علم المعرفة » الأساس الذى يجب أن تقوم عليه علاقة الفرد بغيره من الأفراد ، وها نحن أولاء نُجمل لك كيف اشتق من « علم المعرفة » نظريته فى الأخلاق ، فلقد مر ما ذهب إليه « فختة » من أن جوهر الذات نشاط وفاعلية ، أعنى أن أساس وجودها جهاد فى سبيل الحرية مما فرضته على نفسها من أغلال . ولقد ذكرنا كذلك أن الذات بغير هـذه المقاومة والمعارضة التى تضعها هى فى سبيل نفسها تفقد نفسها فى اللانهاية ، وتظل بغير وعى و إدراك ، وأنها تستخدم إرادتها للتغلب على ما يعترضها من مقاومة ، لأن وجود المقاومة معناه انتقاص من حريتها ، فهى

تواصل سعيها لتقرر نفسها وتظفر بالحرية الكاملة . والذات ككائن شهوانى (أعنى الإنسان) يميل إلى اللذات الجسدية والرغبات المادية ، فإن المقاومة التى يقابلها الكائن العاقل فى مثل هذه الحالة هى غرائزه الدنيا وشهواته الطبيعية التى تغريه بإشباع لذته وشهوته دون أن تستحثه إلى الحرية ، ولذا كان فى الإنسان مجموعتان من الدوافع : دوافع خالصة وأخرى طبيعية ، فالأولى تميل إلى تحقيق وجوده ، والثانية تنزع إلى إشباع لذته ، وقد يبدو لك أن هذين الضربين من الدوافع متعارضان ، ولكنك لو علوت بنظرك فنظرت إليهما من وجهة أسمى لألفيتهما شيئاً واحداً ، فلا بد من الرغبات الدنيا والميول الشهوانية إلى جانب الدوافع العليا ، إذ الحياة الأخلاقية حياة ترق ونمو ، فهى تتكون من الصعود التدريجى حتى يبلغ الإنسان مرتبة يتخلص فيها من شهواته و يتحرر من غرائزه المادية ، ولكن ما دامت الذات نهائية فيستحيل عليها تلك الحرية المنشودة ، ومن هنا كان الغرض الذى يقصد إليه الكائن العاقل لا يتحقق إلا فى اللانهاية ، وهى غاية مستحيلة التحقيق ، ولذلك كان كل مجهوده أن يقترب منه بقدر المستطاع . . « لا تنقطع عن أداء واجبك » هذا هو القانون الأخلاقى فى أوجز عبارة ، فيجب على الإنسان أن يؤدى

واجبه من أجل الواجب فى ذاته ، وألا ينساق لغرائزه وشهواته ، فلكى تكون فاضلا لا تنتظر قانوناً يفرض عليك من الخارج لتطبيقه ، بل اتبع قانون وجودك الداخلى الذى يريدك على أن تؤدى واجبك كانسان

هكذا كان قانون الأخلاق عند « فخته » هو الآمر الوحيد الذى لا ينبغى أن يتحكم فى تصرفات الإنسان سواه ، وبهذا أصبح الدين عنده ثانويا ، كما أنه لم يفسح فى فلسفته مجالا لإله ، إذ القانون الأخلاقى الذى يسير العالم بمقتضاه هو القدسية الوحيدة التى يحق الإيمان بها ، أما الفكرة القائلة بوجود إله مستقل عنا وعن العالم الخارجي فيعتبرها « فخته » باطلة متناقضة مع القانون الأخلاقى الذى أخذ به : وهو نظام أخلاقى لا تكتسب الحياة وجودها إلا بوجوده ، بل الحياة بأسرها هى عبارة عن وجوده ، فليس لله وجود إلا فى إدراكنا له ، ونحن إنما نتجه صوب الله ، بل إننا لنحيا حياة الإله إلى حد ما بما نبذله من مجهود فى أداء الواجب وفى تحقيقنا للخير والحق والجميل . فالدين الصحيح هو تحقيق العقل (أى الذات)

ولكن « فختـه » عاد فاتجه إلى النزعة المسيحية فى النظر إلى الحياة فى كتبه الأخيرة . وبخاصة فى كتابه « الطريق إلى

حياة النعيم » ، فهو يقول فى تعريف الذات المطلقة بأنها إرادة السكون الأخلاقية ، وهى تحتوى كل الذوات الفردية ، والله — من تلك الذات المطلقة — حياتها ، وهو يدرك نفسه بالتعبير عن نفسه فى الأفراد . . . ثم أخذ « فختـه » يستبدل فى أخريات أيامه بصرامة القانون الأخلاقىّ الرقةَ والعطف والحبَّ التى ينادى بها الدين ، وأصبحت المسيحية فى رأيه ، كما تتمثل فى المسيح ، هى صورة الحقيقة السامية ، وغرض الإنسان الأعلى هو أن يمحى فى الله بتفانيه و إنكاره لذاته

المثالية الموضوعية Objective Idealism

شِلْنج Shelling

كانت فلسفة « فختـه » طريفة شائقة جذابة ، فتدفقت إليه جموع زاخرة تنصت إلى محاضراته التى ألقاها فى يينا وفى برلين ، ولكن فلسفته رغم ذلك كله لم تظفر آخر الأمر إلا بنفر قليل من المؤيدين والأشياع ، إذ كانت مثاليته التى أخذ بها ودعا إليها مسرفة فى النزعة الذاتية ، مغالية فى حصر وجهة نظره فى جانب واحد من جوانب الحقيقة ، فعجز عن إشباع ما تتوق

إليـه الفلسفة من شمول النظر الذى لا يدع شيئاً ممـا تأتينا به التجربة إلا تناوله بالشرح والتعليل . أما أن يذهب « فخته » إلى أن العالم لم يوجد إلا لـكى يكون ميداناً لرياضـة الذات ، وأن الحياة كلها ليست إلا سلسـلة من العوائق التى فرضها الإنسان على نفسه لـكى يثبت وجوده وقوته بهزيمتها ؛ ففى ذلك ما فيه من تناقض وقصور . نعم إن « فخته » استطاع أن يحل إشكال « الشىء فى ذاته » الذى كان زَعْمُ وجوده نقصاً فى فلسفة « كانت » . ولـكنه فعل ذلك على حساب الحقيقة كلها . فإن كانت الذات كما يقول « فخته » عاجزة عن إدراك نفسها إلا عن طريق اللاذات ، مع أن اللاذات ليست فى واقع الأمر إلا ثمرة من ثمار الذات ونتيجة لفاعليتها ، إذن فلا مراء فى أن الذات معتمدة فى وجودها على اللاذات ، فإذا أثبتَّ الأولى وجب عليك أن تثبت الثانية أيضاً ، ولو أنـكرت الأولى كان لزاماً أن تنكر معها الثانية . لأنه إذا انمحت اللاذات لـكان حتماً أن تمحى كذلك الذات من صفحة الوجود

حقا لقد تطرف « فخته » وغالى فى تطرفه ، حتى وقع فى الخطأ والتناقض ؛ فلو كانت اللاذات عدماً كما ظن لما كان له من بد كما قال « هجل » يخاطبه : « من أن يسـلم بأن الذات

عدم كذلك ، إذ أنها لا تســتطيع الوجود إلا إذا قَيَّدَتْها اللاذات » . وهكذا انتهت مثالية « نختته » فى حقيقة أمرها — كما قال « چا كو بى Jacobi » — إلى عدمية ، فهو فى محاولته أن يجعل الطبيعة حالة سلبية فقط ، أى شيئاً ذهنيا خلقته الذات ، وأن يعظم من شأن الذات إلى جانب ذلك فيجعلها هى الحقيقة وحدها ، قد عمل — وهو لا يدرى — على تحويل تلك الذات التى أراد الإكبار من شأنها إلى طيف خافت وشبح ضئيل

لهذا نشأت الحاجة إلى فلسفة « شلنج » التى جاءت فـكملت مثالية « نختــه » الناقصة ، لأن الطبيعة لا يرضيها من غير شك أن تُعَدَّ جزءاً من اللاذات وكفى ، وهى إنمـا تتطلب ما يبرر وجودها من حيث هى عنصر كالفكر سواء بسواء . هذا الإهمال من « نختته » للطبيعة وحصرها فى أضيق حيز هو الذى دعا « شلنج » إلى القول بأن العقل يستطيع أن يجد نفسه فى الطبيعة كما يجدها فى الذات تماماً . ألم يقل « نختته » إن المعرفة وحدها هى التى تتمتع بالوجود دون الأشــياء نفسها ، وإن كل ما نحن مدركوه هو تفكيرنا ليس إلا ؟ فقال « شلنج » إنه لو كانت هناك معرفة لوجب حتماً أن يكون ثمت شىء يُعْرَف ، أو بعبارة أخرى ، إذا سلمنا بوجود المعرفة للزم أن نسلم بوجود الـكون . وعلى

ذلك فهو يتناول مبدأ « فخته » القائل : « إن الذات هى كل شىء » فيحوره لكى يلائم وجهة نظره فيجعله « كل شىء هو الذات » وهو يريد بهذه العبارة أن عنصراً بعينه يتجلى فى العالمين : الطبيعى والروحى على السواء ، « فالطبيعة عقل منظور ، والعقل طبيعة مختفية »

ولد فردريك ولهلم شلنج Friederich Wilhelm Schelling فى ليونبرج Leonberg سنة ١٧٧٥ . ولقد بلغ من حدة ذكائه أن عقله كان أسبق من سنه ، فما كاد يبلغ عامه الخامس عشر حتى تهيأ لدخول الجامعة (جامعة تيبنجن Tübingen) ، فكان فى عهد الطلب بالجامعة رفيقاً لهجل ، ولما أوشكت أعوام الدراسة الجامعية أن تتم ، نشر كتابيه الأولين فى الفلسفة ، وقد كتبهما من وجهة نظر « فخته » لأنه كان ما يزال مؤيداً لها ، ثم عين فى سنة ١٧٩٨ مدرساً فى يينا ، فما انسلخ عام واحد حتى خلف « فخته » فى كرسيه بالجامعة ، ولقد كان وهو فى يينا يحرر « الصحيفة النقدية فى الفلسفة » وكان يعاونه فى تحريرها « هجل » ، ثم انقضت أعوام قلائل وعين عضواً للأكاديمية فى ميونخ ، وقد أصبح رئيساً لها بعد وفاة سلفه « جاكوبى Jacobi » . ولما كان عام ١٨٤١ ارتحل إلى برلين حيث ألقى عدة محاضرات

فى الفلسفة ، وفى فلسفة الوحى بوجه خاص ، وأخيراً لاقى منيته فى روجاتز Rogatz فى سويسرا سنة ١٨٥٤ ، فجمعت مؤلفاته كلها فى أربعة عشر مجلداً

وليس من اليسير أن نقدم للقارئ صورة مختصرة لفلسفة « شلنج » ، لأن مؤلفاته لا تكوّن وحدة فلسفية ، ولكنها سلسلة من الآراء تصوّر المراحل العقلية المتعاقبة التى سار فيها « شلنج » . ولقد أجمع مؤرخو الفلسفة على أن يقسموا فلسفته تقسيما زمنيا ، فمرحلة كان فيها متأثراً « بفخته » ، ومرحلتان برزت فيهما آثار « سبينوزا و بوهمه » واضحة جلية ، ورابعة اصطبغ فيها بمسحة صوفية

(١) الفترة الأولى : « شلنج » تلميذ « لفخته » :

استهل « شلنج » حياته الفكرية تلميذا « لفخته » وتابعاً من أتباعه ، يرى أن الذات هى مبدأ الفلسفة الأسمى ، وأنها تقرر نفسها بالتغلب على القيود التى أنشأتها لنفسها ، ولكن « شلنج » خطا فى كتابه الذى ألفه فى الذات خطوة نحو التفكير فى ذات مطلقة تضم بين دفتيها الطرفين المتعارضين : الذات واللاذات . فهو يعتقد اعتقاداً جازماً بوجود العالم الموضوعى إلى

جانب العالم الذاتى ، وعنده أن كليهما صادر من أصل بعينه ، فنحن لا نستطيع أن ندرك أنفسنا إلا إذا أدركنا وجود شىء خارج أنفسنا ، كما أنه لا يمكننا أن ندرك وجود شىء خارجى كائنا ما كان بغير أن نربط علاقة بينه و بين وعينا ، و إذن فالنتيجة أن كليهما موجود ، وأنهما ليسا منفصلين ؛ بل هما متحدان مندمجان فى أصل أسمى منهما ، هو مبدأ الفلسفة الحق ، وأعنى به « الذات المطلقة » ، ولا يتاح للإنسان أن يفهم ذلك الكائن المطلق إلا بإلهام البصيرة الذى يقول « شلنج » إنها مبثوثة فى الناس أجمعين ، وهو هنا يعارض « كانت » فيما ذهب إليه من أن معرفة البشر محدودة بظواهر الأشياء ، فيقول إن للناس هذه الملكة العجيبة التى يمكنهم بها أن يشهدوا الذات المطلقة التى هى أساس كل حقيقة ومصدر كل علم

(٢) الفترة الثانيـة : فلسفة الطبيعة والمثالية السامية (١٧٩٦ — ١٨٠٠) :

وفى هذه المرحلة ترى « شلنج » يكمل مذهب « فخته » فى الذات ، بأن يبين أن الطبيعة بأسرها يمكن اعتبارها وسيطاً ترتفع به الروح إلى مرتبة إدراك نفسها ، و بذلك تكمّل المثاليةُ الموضوعيةُ المثاليةَ الذاتيةَ

ففى هذه الفـترة يبدأ « شلنج » فى مخالفة « فخته » ، بتـكوين فلسفة جديدة ، خلاصتها أن الطبيعة ليست أقل من العقل فى أنها صـورة تتجلّى فيها الذات المطلقة . فالمادة والعقل كلاهما جانبان لوحدة أسمى ، إذ الطبيعة روح مرئية والروح طبيعة خفية ، والأولى تـكمل الثانية . فالذات ترى نفسها فى الطبيعة ، كما تدركُ الطبيعةُ نَفْسَها فى الروح (أى الذات أوالنفس أو العقل) ، فلو تأملتَ صنوف المادة لرأيت كل شىء فيها يرمز إلى الروح ، وكل نبات وكل حيوان مهما دنت مرتبته فى سـلم الـكائنات هو فى حقيقة أمره خفقة روحية قد وجدت سبيلها إلى الخارج ، بل الـكون بأسره عبارة عن كائن عضوى واحد يقع فى مراتب تختلف علوا وســفلا ، والغرض من الطبيعة هو أن تبرز فيها الروح وتتجلى ، وهى إنمـا تصل إلى ذروتها فى الإنسان ؛ ومعنى ذلك كله أن الطبيعة والروح جانبان لحقيقة واحدة . ومن أجل هذا يرى « شلنج » أن معرفة الإنسان تتألف من الفلسفة والفيزيقا « الطبيعة » ؛ فالأولى تبدأ دراستَها بالبحث فى الفـكر ثم تحاول أن تخلص منه إلى الطبيعة ، والثانية تبدأسيرها من الطبيعة لتشق طريقها صُعُداً إلى الفـكر المطلق

(ا) أما « فلسفة الطبيعة » فتصور لنا العالم العقلى فيما نراه

فى عالم الظواهر الطبيعية من أشكال وقوانين ؛ وإذن فموضوع تلك الفلسفة الطبيعية هو أن تستمد صورة العقل من الطبيعة

والطبيعة فى فاعلية دائمة ونشاط متواصل ، وكل ماترمى إليه هو الحياة ؛ ولكنها تسعى إلى الحياة الكاملة ؛ ولذا ترى العقل المبثوث فى ظواهر الطبيعة يجاهد لكى يصعد من صورةٍ مادية دُنْيَا إلى صورة أعلى فأعلى حتى تبلغ إلى مرتبة الكائن العضوى الذى يتمكن فيها من الإدراك — ويقسم « شلنج » فلسفته الطبيعية إلى أجزاء ثلاثة :

(١) الطبيعة العضوية

(٢) الطبيعة اللاعضوية

(٣) التبادل بين الطبيعتين

أما الطبيعة العضوية ففاعلية لانهائية ، وهى عبارة عن قابلية للإنتاج لا تنتهى ، ونتيجة هذه الفاعلية المنتجة هى تكوّن مخلوقات نهائية (هم الأفراد طبعاً) ، ولكن الطبيعة لا تعنى بهؤلاء الأفراد عنايتها بالجنس كله ، وهى فى فاعليتها المنتجة تحاول — ما وسعها الجهد — أن تسمو فيما تنتج من صور — وأهم ما يميز الطبيعة العضوية التناسل والشعور ، وكلما رجحت كفة الشعور فى الكائن علت منزلته فى سلم الكائنات

وأما الطبيعة اللاعضوية فتدأب على معارضة الطبيعة العضوية ومقاومتها ، و بينما تنتج هذه فلا إنتاج لتلك ، فهذه الأخيرة كتلة من المادة يُمسك بعضَها إلى بعض عواملُ خارجية

ولكن لما كانت الطبيعة العضوية والطبيعة اللاعضوية لا يمكن لإحداهما أن توجد مستقلة عن قرينتها ، فهما متصلتان تؤثر الواحدة فى الأخرى ، هذا ، و إنهما لا بد أن تكون الاثنتان كلتاهما قد صدرتا عن أصل واحد مشترك ، هو مبدأ الحياة أو هو نفس العالم التى تتلاشى فيها أوجه الخلاف بين الطبيعتين

(ب) وتكمل فلسفةُ الفكر فلسفة الطبيعة ، فكما أن هذه نظرت إلى الطبيعة لتصوِّر العقل ، فتلك تبحث فى الفكر لتبنى الكون من وجهة نظر العقل . و يقسم « شلنج » هذه الفلسفة الفكرية إلى ثلاثة أقسام :

(١) الفلسفة النظرية وموضوعها شرح العالم الباطنى للذات وتعليله ، وعليها أن تبين المراحل التى يجتازها العقل وهى الإحساس ، فالإدراك الحسى ، فالتأمل

(٢) الفلسفة العملية وهى تبحث فى تصرف الذات وعملها ، أعنى فى الإرادة التى تحاول أن تحقق نفسها فيما يعمل الفرد والدولة

(٣) فلسفة الجمال أو الفن ، وهنا يقول « شلنج » إن

العقل لا يحقق نفسه فى أسمى صوره إلا فى الفن ، فبالفن يصل العقل إلى ما لم يستطع تحقيقه بجانبه النظرى أو بجانبه العملى ، لأن العقل يدرك نفسه فى الفن إدراكا كاملاً ، فالفن هو أساس الفلسفة بل هو مرتبة فوق الفلسفة ، وذلك لأن الاندماج بين الذات والشىء يكون تاماً مطلقاً فى آيات الفن : كالشعر ، والتصوير ، فلقد رأى « شلنج » فى الإنتاج الفنى مثلاً مجسدا لاتحاد ذات الفنان بموضوع فنه

(٣) الفترة الثالثة — اندماج الذات بالشىء :

يستهل « شلنج » هذه الفترة بقوله : إن العقل المطلق هو عبارة عن تمام الاندماج بين الذات والشىء ، والمطلق The Absolute هو الذى يشطر نفسه شطرين : عالم الحقيقىّ الواقع ، وعالم المثالىّ العقلى ، على أنه يظل ممسكا فى نفسه اندماج الشطرين ، ولذلك كثيراً ما كانت تسمى فلسفة « شلنج » بفلسفة الاندماج ، والعقل هو النقطة التى يتلاقى عندها الجانبان ويندمجان ، وإذن فلا يمكن أن تَصِحَّ وجهةُ نظر الكائن إلا إذا صعد إلى حيث العقل ، ولكن ينبغى أن نلفت النظر إلى أنه على الرغم من أن الذات والشىء كليهما موجودان فى

العقل الأسمى ، إلا أن هذا العقل الأسمى نفسه فى الوقت ذاته يجرد نفسه منهما — وعلى الفلسفة أن تُسقط من حسابها كل ما هنالك من أوجه الخلاف بين الذات والشىء ، وأن ترى الحقائق كلها فى ضوء العقل المطلق — فالذات والشىء موجودان فى كل شىء ، والفرق بين شىء وآخر هو رجحان جانب الذات فيه ، أو الجانب الطبيعى المادى منه

وهذا التقابل الذى تراه بين الحقيقىّ والمثالى ، أو بلفظ آخر بين جانب المادة وجانب العقل ، أو بعبارة ثالثة بين الطبيعة من ناحية والتاريخ من ناحية أخرى (الطبيعة هى مجموع الأشياء متصلة ، والتاريخ هو فعل العقل المستمر) ، نقول إن هذا التقابل الذى تلمحه بين الجانب الواقعى والجانب المثالى من الحقيقة ، ترى تقابلاً نظيراً له فى مراحل التاريخ نفسه ، فالعالم القديم بما كان يسود فيه من ديانات طبيعية يمثل الجانب الذى ترجح فيه كفة الطبيعة ، بينما ديانة العالم الحديث هى المسيحية التى ترجح فيها النزعة المثالية التفكيرية . ولو أنت أنعمت النظر فى سير التاريخ ألفيته قد اجتاز مراحل ثلاثاً : مرحلة الطبيعة التى وصلت إلى عنفوانها فى الشعر الإغريقى والديانة الإغريقية ، ومرحلة الركون إلى القدر التى جاءت فى ختام العالم القديم ،

ثم مرحلة الحكمة الإلهية التى بدأت بالمسيحية ، إذ أصبح الله موضوعيا لأول مرة فى التاريخ بأن تمثل فى المسيح

(٤) الفترة الرابعة :

يميل « شلنج » فى آخر مراحله الفلسفية إلى النزعة الصوفية متأثراً بالأفلاطونية الجديدة ، كما تأثر كذلك « بچا كوبى و بوهمه » ، ولقد كتب فى هذه الفترة كتباً ثلاثة تمثل وجهة نظره حينئذ ، وهى « الفلسفة والدين » ، « مباحث فى طبيعة الحرية البشرية » ، « فلسفة الأساطير والوحى »

وهو يعالج — فى كتابه عن الحرية — العلاقةَ بين إرادة الإنسان و إرادة الله ، فيقول إن إرادة الله هى التى خلقت الأشياء كلها بما فى ذلك الإنسان ، ولكن للإنسان جانبين ، أو إن شئت فقل إرادتين ، فهو من حيث عقله أداةٌ لإرادة الله العامة ، أعنى أنه — ككائن ذى عقل — ينسجم مع إرادة الله ولا يكون ثمت من تضاد أما من حيث جانبه الطبيعى — أى جسده — فله إرادة خاصة به لا تسير مع إرادة الله فى اتجاه واحد ، ومن هاتين الإرادتين المتعارضتين اللتين تتجاذبان الإنسان يقع الخير والشر ، فرجحان إرادة الإنسان الخاصة هو الشر ، ولا يمكن

لأحد سوى الله أن يوحد بين الإرادة الفردية والإرادة العامة ؛ ثم لا يستطيع الله أن يقوم بذلك التوحيد إلا إذا اتخذ لنفسه طبيعة الإنسان ، ولقد شهدنا على مسرح التاريخ ما وقع بين الإرادة الفردية والإرادة العامة من صراع ، فجاء المسيح إلهاً فى إنسان لكى يوفق بين الإرادة الفردية و إرادة الله ، حتى تتحد الإنسانية بالله

المثالية المطلقة Absolute Idealism

هجل Hegel

إن سلسلة التفكير التى سار فيها « كانت » ثم « فختـه » ثم « شلنج » قد بلغت ذروتها فى فلسفة « هجل » ، إذ تناولت عناصر الفكر المختلفة : الذات والشيء ، والفردية ووحدة الوجود — تلك العناصر التى عجز الفلاسفة السابقون عن التوفيق بينها توفيقاً تاما — فصهرتها جميعاً فى وحدة متماسكة . ولقد عمد «هجل» فيما قام به من توفيق بين العناصر المتعارضة إلى نبـذ كل المبادئ التى قررتها الفلسفة فى تاريخها الماضى قائلا إنها و إن تكن أموراً لا بد منها لوحدة الفكر إلا أنها ناقصة فى حد ذاتها

ولقد وضع « هجل » نصب عينيه أن يتجنب ما وقع فيه سلفاه — « فخته وشلنج » — من تطرف ومغالاة ، فالأول ذاتي مسرف ، والثاني موضوعي مسرف ، فرأى « هجل » أن يصحح خطأ الاثنين فيوحد بين عنصري المعرفة اللذين تركهما « كانت » دون أن يوفق بينهما ، واللذين تصدى للتوفيق بينهما « فخته وشلنج » ففشلا ، لأن كلا منهما أراد أن يتخلص من الإشكال بمحو أحد العنصرين ، فأراد « هجل » أن يصل بينهما في وحدة سامية تؤلف بينهما في غير تناقض ولا تضاد

* * *

ولد « جورج ولهلم فريدريك هجل George Wilhelm Friedrich Hegel » في ستتجارت Stuttgart في ٢٧ أغسطس سنة ١٧٧٠ ، أي قبل ميلاد « شلنج » بخمسة أعوام ، وكلاهما من أبناء « فرتمبرج Würtemberg » ، ولقد عُرف أهل ذلك الاقليم بالبساطة ومتانة الأخلاق . وعاش « هجل » في عصر شديد الاضطراب ، غير أن حياته الخاصة سارت في طريق هادئ ، فلم يحدث بها من جسام الحوادث ما يلفت النظر ؛ ولسنا نعلم عن طفولته إلا قليلاً ، فقد درس في جامعة توبنجن Tübengen ، ولكنه لم يمتز فيها طالباً ولم تبد عليه حينئذ علائم

النبوغ ، ولما غادر توبنجن قصد إلى برْن Berne وفرانكفورت Frankfort ، وقضى بهما ستة أعوام يشتغل بالتدريس ، وكان خلال تلك الأعوام الستة يغترف العلم من الكتب بنهم شديد ، وبخاصة فى تاريخ الفكر اليونانى — وفى سنة ١٨٠١ ذهب إلى يينا ليقف إلى جانب صديقه « شلنج » مدافعاً عن وجهة نظره ، حتى إنه نشر كتاباً أطلق عليه اسم « الفرق بين فلسفتى فخته وشلنج » أخذ يدافع فيه عن رأى « شلنج » ويدحض فلسفة « فخته » ؛ ولقد اتفق مع « شلنج » فى سنة ١٨٠٢ أن يعاونه فى تحرير صحيفته النقدية فى الفلسفة ، التى أخذا يعبران فيها عن وجهتى نظرها ، وكانا حينئذ على أتم اتفاق ، فكلاهما يرى أن الذات والشيء يجب أن يتحدا فى وحدة أعلى ، وألا يقتصر اتفاقهما على ما يكون بينهما من انسجام خارجى ، ولكنّ فرقا بينهما فى الرأى نشأ ثم أخذ يتسع تدريجاً ، وذلك أن « شلنج » ظل متمسكا بوجود نقطة عندها يتلاشى الفرق بين الذات والشيء ، وأما « هجل » فرأى أن الوحدة التى يجب أن تضم كل شيء ليست مجرد حلقة متوسطة بين الروح من ناحية والطبيعة من ناحية أخرى ، بل هى وحدة أعلى من الذات وأعلى من الطبيعة فى آن واحد ، وبعبارة أخرى خالف

« هجلُ شلنج » فى أن الطبيعة لا ينبغى أن تُعَدَّ وجوداً آخر إلى جانب العقل ، ولكنها جزء من حياة العقل نفسه

وفى عام ١٨٠٥ عُيِّن « هجل » أستاذاً فى يينا ، ولكنه لم يلبث أن فقد منصبه هذا بسبب الكارثة السياسية التى عصفت بألمانيا فى ذلك الحين. وشاءت المصادفة أن يكمل « هجل » كتابه المسمى « علم تجسد الروح » فى نفس اليوم الذى دارت فيه رحى الحرب فى يينا . ولقد كان ذلك المؤلَّف أول كتاب من كتبه الهامة ، إذ وضَّح فيه معالم فلسفته الخاصة ؛ ولا بد أن يكون صدور هذا الكتاب قد ساء « شلنج » وآلمه ، لأن « هجل » أخذ يسخر منه فى مقدمته سخراً رقيقاً ؛ وقد كان ذلك موقفاً فاصلا بين الرفيقين الصديقين ؛ وموضوع هذا الكتاب الذى يكاد يكون على غموضه أروع ما كتب « هجل » هو أن يبرهن على أن الفكر بحكم طبيعته الموروثة يطرأ عليه عدة تحولات متعاقبة تنتقل به من الإدراك العادى صاعدة إلى موقف الفكر المجرد ، وأن الفكر وهو فى طريقه إلى تلك الغاية يرى بجلاء أن المراحل المتوسطة التى يجتازها أثناء السير ضرورية لا بد منها ؛ لا باعتبارها مواقف يستريح فيها العقل أثناء رحلته ، ولكن باعتبارها مراحل ضرورية فى حد ذاتها ، بغيرها لا يتم التطور المطلوب

وفى سـنة ١٨١٦ عين « هِجل » أستاذا فى هيدلبرج Heidelberg ، ثم دُعى إلى برلين بعد ذلك بعامين ، فأخذ يفد إليه من الطلاب أفواج ، وكان أثره فى طلابه هؤلاء قويا عميقاً ، وقد أخرج فى سـنة ١٨١٦ كتبه فى المنطق ، ثم أصدر فى سنة ١٨١٧ « موسوعة العلوم الفلسفية » التى بسط فيها فلسفته بصفة عامة

وكان « هِجل » أثناء إقامته ببرلين يحاضر فى كل فرع من فروع الفلسفة : فى تاريخ الفلسفة ، وفى فلسفة التاريخ ، وفى فلسفة الحقوق ، وفى فلسفتى الفن والدين ، وقد نشرت محاضراته بعد موته مأخوذة من مذكرات طلابه ، وجمعت مؤلفاته كلها فى ثمـان عشر مجـلداً ؛ ولقد ظفر « هِجل » فى الفلسفة بمكانة ممتازة ، وهو لم يستمد شهرته من فصاحة الإلقاء وقوة الأسـلوب كما كانت الحال فى « فخته وشلنج » ، بل كان — على النقيض من ذلك — ثقيل اللسان ، غامض العبارة ، مرتبك الإلقاء ، وإنمـا جذب طلابَه إليه عاملٌ واحد ، هو ما فى تفكيره من قوة وعمق

وبينا هو فى ذروة مكانته وشهرته إذ فاجأه الموت بغتة إثر

إصابته بالكوليرا ، فأسلم الروح فى الرابع عشر من نوفمبر سنة ١٨٣١

***

كانت فلسفة « هجل » فى أول مراحلها متصلة أشد اتصال بفلسفة « شلنج » كما رأينا ، ولكنه يعود فيرفض الطريقة التى اتبعها « شلنج » فى الوصول إلى فكرة « المطلق »(١) ، إذ فرض « شلنج » وجود المطلق فرضاً دون أن يدرسه أو يقيم على وجوده الدليل ، فلقد أخرج الفكرة بغتة كما تنطلق « رصاصة من غدارة » فجاءت مفاجئة ، لم يحاول أن يبين فيها خطوات تطورها وتكونها ؛ هذا وإنه لينقد فكرة « شلنج » عن « المطلق » القائلة بأنه عنصر لا حركة فيه وتمحى عنده كل وجوه الاختلاف ، فيعلق « هِجِل » على ذلك بقوله إنه إذن « كالليل الذى تكون فيه كل الأبقار سوداء » ، وأراد « هِجِل » أن يبين أن « المطلق » لا ينبغى أن يُفرض فرضاً ، بل لا بد لنا أن نستنتجه استنتاجاً يقوم على أساس من العقل ، ثم لا ينبغى أن نصوره لأنفسنا ذاتاً مجردة تمحى فيها كل وجوه الخلاف ، وعنصراً ساكناً لا حركة فيه ، بل يجب أن ننظر إليه كروح

(١) المطلق فى اصطلاح « هجل » وأمثاله هو الذى يعبر عنه علماء الكلام بواجب الوجود — وهو الله تعالى

حية منتجة تنبثق منها كل الأشـياء النهائية الجزئية ، ويقول « هِجِل » فى تعريف المطلق بأنه روح ، واستكشاف تلك الروح وفهمها هو الغرض من كل فلسفة وكل ثقافة ؛ وهى النقطة التى تتلاقى عندها فروع المعرفة جميعاً من علم ودين

— يقول « هِجِل » إن إدراك الإنسان للكون يحتم عليه أن يبحث عن تعليل للكون ، ولكن لا يجوز أن نصل إلى حقيقة العالم عن طريق التصوف الذى سلكه « بوهمه » ولا عن طريق البصيرة والالهام الذى اتخذه « جاكوبى » ، إنما الوسيلة الوحيدة لتلك الغاية هى انتقالنا من مراتب العقل الدنيا إلى مراتبه العليا . ومن هذا نرى أن « هِجِل » لا يرفض صورة من صور الإدراك العقلى سفلت أو علت ، بل هو يرى أن تلك المراحل العقلية ضرورية كلها للوصول إلى معرفة الحقيقة السامية ، إذ ليس هناك صنفان من الحقيقة ، إحداهما تدرك بالإدراك العادي ، والثانية يدركها العقل السامي ، فمهما يكن إدراك الرجل العـادى — لنفسه وللعالم — مهوشاً ومحدوداً ، فهو رغم كل هذا إدراك عقلى ، وليست وظيفة الفلسفة أن تنكر ما يحتويه فكر الرجل العادى عن الأشياء ؛ بل واجبها أن توسعه وتصححه ، ومن رأيه أن الفلسفة لا يمكن أن تؤيد مرحلة التآلف الأعلى الذى ينتقل

بالفكر من النهائى إلى اللانهائى إلا إذا اعترفت اعترافا تاما بنقطة الابتداء . ولقد وردت فى مقدمته التى صدّر بها فلسفته فى الحقوق right هذه العبارة « إن ما هو عقلىّ حقيقىّ ، وما هو حقيقى عقلى » وهذه تعد مفتاح فلسفته كلها ، فالحقيقة كلها تعبر عن العقل ، والكون كله يحقق وجود الفكر ، بل العالم هو الروح المفكرة قد تطورت

لقد كان « المطلق » فى أول أمره فكرة خالصة أزلية ، ثم هبط إلى الطبيعة حيث تحول إلى لاشعور ، ثم عاد فاستيقظ فى الإنسان ، ثم أخذ يحقق نفسه فيما ينشأ فى العالم من نظم اجتماعية وفن ودين وعلم ، فازداد بذلك ثروة وكمالا ، ثم عاد إلى نفسه آخر الأمر مرة ثانية

ويجمل بنا الآن قبل أن نتناول فلسفة « هِجل » بشىء من التفصيل أن نوجز للقارئ المميزات الثلاثة لفلسفته ، فقد يُعين ذلك على تيسير فهمه و إساغته

(١) ولعل أميز ما تمتاز به فلسفة « هِجل » رأيه القائل بأن الحقيقة النهائيــة التى هى أساس الحقائق جميعاً هى العقل ، أو الروح ، الذى لا يبلغ مرتبة إدراك نفسه إدراكا كاملا إلا إذا اجتاز عدة مراحل سابقة واستوعبها فى نفسه . . . إن قوام

الحقيقة هو الفكر ، والفكر وحده ، ولابد من تفسير كل شيء تفسيراً عقليا ؛ وليس هناك للحقيقة مقياس تُختبر به سوى الفكر.

لقد كانت الحقيقة والفكر عند هِجل — كما كانا عند أرسطو — عبارتين مختلفتين لمدلول واحـد ، فالفكر هو صاب الحقيقة ؛ أو بعبارة أخرى : الفكر كلٌّ يحوى كل الحقائق الصغرى . . . الفكرة والشيء الواقعي حقيقة واحدة ، وليست كل تلك الحقائق الواقعة إلا كشفاً عن الفكرة وتعبيراً لهـا .

(٢) وينشأ من ذلك مميز آخر لوجهة نظر « هِجل » وأعنى بها رأيه بأن « الفكر وحدة عضوية » هو وحـدة ذات أجزاء منفصل بعضها عن بعض ، ولـكنها في الوقت عينه متصلة مرتبطة ، فأَنت ترى الـكل ممثَّلاً فى كل جزء ، كما أن كل جزء موجود فى الكل ؛ ولـكن هذا الـكل المشتمل على أجزائه يكوِّن فى النهاية بهذه الأجزاء نفسها كائناً عضويا متحداً ، إذ لم توضع أجزاؤه فيه وضعاً آليا (أى شيئاً إلى جانب شيء) بل هو مجموعة متدرجة متماسكة مرتبطة الأجزاء ، وكل جزء من الكل له علته التي تبرر وجوده ، بل التى تفرض وجوده وتحتمه ، وكل جزء موجود من أجل الكل وبسببه . ولـكن على الرغم من أن الأجزاء كلها ضرورية لا بد من وجودها فأنهـا تقف بازاء بعضها

موقف الأرفع والأوضع ، والمراتب السفلى منها تنتقل إلى العليا ، ولكنها لا تمحى من الوجود فى عملية الانتقال ، بل هى موجودة متصلة الحياة ، وكل ما حدث لها تحول من صورة سفلى إلى صورة عليا : « إن كُمَّ الزهرة يختفى إذا ما تفتحت الزهرة ، ويخيل إليك أن بين الكُمِّ والزهرة شيئاً من التضاد ، ثم تجىء الثمرة بعدئذ فتعلن بوجودها أن الزهرة صورة زائفة من صور وجود النبات ؛ وهكذا تنتقل حقيقة كل واحدة منها إلى حقيقة الأخرى . وليست هذه الصور متميزاً بعضها عن بعض فحسب ، بل إن الواحدة منها لتسحق الأخرى باعتبارها مضادة لها ، ولكن طبيعتها التى تسرى فيها كلها تكوِّن منها دقائق من الوحدة العضوية التى تتآخى فيها فلا تعارض إحداها الأخرى ، بل إن الأمر بينها لا يقف عند حد عدم التعارض ، ولكن كلاًّ منها يكون لوجوده من الضرورة ما للأخرى تماما ، وهذه المساواة فى الضرورة تؤلف حياة الكل » . فمراتب الفكر إذن أجزاء متعاونة من مجموع الحقيقة ، ولا يعرف منطق الوجود تعاقباً فى الأفكار ، أى أن يكون بين الأفكار سابق ولاحق ، بل إن كل فكرة تتضمن الأخرى ، وكلها معاً — السابق منها واللاحق ، السافلة منها والعالية — يحوى بعضها بعضا . . .

والتاريخ هو تجلى الحقيقة المطلقة التى لا ينقطع وجودها

(٣) ويتبع هذا مميز ثالث وهو أن هذه الوحدة فى الفكر إنما هى « وحدة بين أضداد » فى الحياة العادية وبالنسبة للعقل العادى ، أعنى أن العقل العادى يتوهم أن أجزاء الكل متناقضة متعارضة لا اتساق بينها ولا انسجام ، وهو يقع فى هـذا الخطأ لأنه يرى الجزء فيحسبه كلاًّ فى حد ذاته . ويقول « هجل » إن الناس قد درجوا على أن يروا أجزاء الكل منفصلةً ، كل جزء على حدة ، دون أن يربطوا بينها برباط الوحدة الشاملة لها جميعاً ، والواقع أنه ليس ثمت جزء مستقل بذاته ، بل كل جزء لا بد أن يتضمن فى نفسه شيئاً آخر ، والنظرة الجزئيـة دائماً باطلة ، ولا يمكن أن يتخلص الإنسان مما قد يراه بين الأشياء من تناقض إلا إذا علا بنظره إلى مجموعة الحقيقة ككل واحد مرتبط الأجزاء متصل الحلقات ، ولكنا لا نستطيع أن نسمو إلى الحقيقة فى كليتها تلك إلا إذا سلمنا بالجانبين معاً ، الجزء والكل ، أما أن نغالى فى التمسك بأحد الطرفين على حساب الآخر ، كأن نقول إن الجزء وحده هو الموجود الحقيقى (أى إن الفرد حقيقة مستقلة فى حد ذاته دون أن تربطه بسائر الأفراد صلة ضرورية بحيث تجعل وجوده لا معنى له إلا كجزء من كل) نقول إذا نحن غلونا

فزعمنا أن الوجود الحقيقى إنما يكون للجزء وحده دون الكل ، أو أن الكلّ وحده هو الموجود ولا أفراد هناك ، فإن قولنا عندئذ يحمل عنصر هدمه فى نفسه ؛ فليس ينبغى أن نقول إن الذات وحدها أو اللاذات وحدها هى التى تتمتع بالوجود دون زميلتها ، فكلاهما ضرورى لتكوين الحقيقة العليا ، فلا بد فى رأى « هِجِل » من الصراع بين أضداد ثم اتحادها كى ندرك الحقيقة المطلقة ، إذ المطلق هو عبارة عن الانسجام بين الأضداد

هكذا يريد « هِجِل » أن يتقبل الأطراف المتناقضة فيجمعها فى وحدة شاملة ، وعنده أن الأساس الأول للوصول إلى الحقيقة هو الاعتراف باتحاد الأضداد وانسجامها ، زاعماً أن كل إثبات يتضمن نفيا ، وكل نفى يتضمن إثباتاً . . . ذلك هو قلب فلسفة « هِجِل » وصميمها ، وهو يطبق قانونه هـذا على كل موضوع بغير استثناء ؛ ولو سلمنا به معه لانقلبت نظرتنا للحياة رأساً على عقب ، فقانون التناقض الذى يقول به المنطق الشكلى القديم ، ذلك القانون الذى يقرر أن الشىء يستحيل أن يكون وألا يكون فى آن واحد ، يجب عليـه الآن أن يزول من أجل حقيقة « هِجِل » العليا التى تنسجم فيها المتناقضات ، والتى تذهب إلى أن كل شىء يكون موجوداً وغير موجود ؛ فلا حقيقة إلا لمجموعة

الأجزاء متحدةً فى كل ، ولا بد لكل جزء من الاتصال بذلك الكل لكى يكتسب صحته ، لأن الشيء إذا اعتزل وانفرد ضاعت حقيقته ، وكل شيء مرحلة — مرحلة زائلة فانية — توصل إلى غيره

يقول « هِجِل » إن الفكر فى عمله يجتاز خطوات ثلاثاً ، فهو يبدأ بذاتية مجردة ، أعنى بادراكه لذاته المفردة ، ثم ينتقل إلى مجال يصادف فيه ما يناقضه ويعارضه ، ثم يخطو بعد ذلك إلى الوحدة التي تضمه وتضم معه أضداده التى مر بها فى مرحلته الثانية . وليست تلك الحركة الثلاثية قاصرة على الفكر ، بل إنها تتناول العالم بأسره ، وكل شيء يؤيد صحة هذا : تؤيده الطبيعة ويؤيده التاريخ والفلسفة . . . إن نجم النبات الضئيل يحمل فى باطنه الدوحة العظيمة ، وهذه الدوحة تنسخ ذلك النجم وتثبته فى آن واحد . وإن الطفل ليتضمن الرجل ، وهذا ينفى ويؤيد الطفل فى وقت واحد . . . وإن التاريخ ليشهد كذلك بصحة هـذا القانون بصورة أوسع ، فالمدنية تتقدم بفعل ورد فعل بين النزعات المتضادة ، فعصور السلطة يتبعها عصور إباحية وفوضى ، ومن اتحاد الاثنين تنشأ مرحلة سامية من الحرية الدستورية

إذن فالكون عند « هِجِل » عملية نمو وتقدم ، هو عملية

يتجلى بها الله ويظهر ، ففى كل حركة ترى ذلك « المطلق » كامناً لا يزول ، لا كعنصر مستقل وحده ، بل كروح سارية فى كل شىء لتكشف عن نفسها . وليس تقدم الفكر إلا ظهوراً بالفعل لما كان موجوداً بالقوة ، فالله يكشف عن نفسه فى الفكرة المنطقية ، ويتجلى فى الطبيعة والعقل . ولكن إذا كان الفكر يجتاز فى تقدمه تلك المراحل الثلاث فليس يدرك نفسه بدرجات متساوية فى المراحل المختلفة . ولا يمكن للإنسان بغير النظرة الفلسفية أن يرى الله متجليا أولاً فى المرحلة السابقة للوجود ، أى مرحلة الكائن الخالص ، وثانياً فى العالم الطبيعى بأن تحولت قواه إلى مادة ليظهر هو فى صور الحياة المادية ، وثالثاً وأخيراً فى العالم الروحى ممثلاً فى روح الفرد ، وفى نظام المجتمع ، وفيما يبدعه الفن والدين والفلسفة من آيات

فلسفة « هِجِل » مثالية وواقعية فى آن واحد ، لأنها وإن تكن تعلن أن الفكر أسبق فى الوجود ، بل تعلن أن الفكر فى حقيقة الأمر هو كل شىء ، إلا أنها تعترف بأن هذا الفكر قد وجد نفسه فى عالم من الحقائق الواقعة التى لا يكون لها معنى لو فصلناها عن الفكر ، فليست الطبيعة عند « هِجِل » جسماً صلباً يحدد الفكر ويعارضه . كما كانت عند « فخته » ؛ كلا

ولا هى كما رآها « شلنج » تسير موازية للعقل لأنهما والمطلق توأمان ؛ نعم إن الطبيعة والعقل قد تفرعا عن أصل واحد ، ولكنهما ليسا فرعين متساويين قد انبثقا من جذع بعينه ، إذ قد نشأت « الفكرة » أولاً ، ثم نشأ من الفكرة العالم الطبيعى ، والفكرة والطبيعة معاً يكونان العالم الروحى . . . فأنت ترى الفكر أساساً لكل حقيقة فى الوجود ، سواء أكانت تلك الحقيقة طبيعية أم عقلية ، ولكنه فكر بالقوة أى أن الفكر يسرى فى كل جزء من الكون ، ولكنه يكون فى صور الوجود الدنيا فكراً بالقوة ثم يصبح إدراكاً ، أى فكراً بالفعل فى الكائنات العليا . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن الفكر هو أول المراحل وآخرها معاً ، يبدأ الكون بالفكر (بالقوة) وينتهى بالفكر (بالفعل)

وعمل الفلسفة هو أن تتبع الفكر فى تطوره هذا وانتقاله من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ، وأن تعيد فى إدراك الإنسان تلك المراحل التى سلكها « المطلق » ، أو إن شئت فقل سلكتها الحقيقة ، أو إن أردت عبارة أوضح فقل « الله » . وهذه المراحل عند « هِجِل » ثلاث : إثبات الحقيقة لنفسها أولاً ، ثم تباينها ثانياً ، ثم انسجامها ثالثاً ، ولهذا يجب أن تعيد الفلسفة

فى إدراكنا تلك الخطوات الضرورية التى اجتازها الفكر فى سيره وتقدمه ؛ وهـذا ما بنى « هِجِل » فلسفته عليه وعنى ببيانه وشرحه

وكما أن العقل المطلق يتبع فى سيره هذه الخطوات الثلاث ، فيبدأ فكرة مجردة غاية ما يكون التجريد ، ثم تتقدم الفكرة فتجسِّد نفسها فى الطبيعة لكى تبرز وتتجلى ، ثم تعود إلى نفسها ثانياً فى الروح ، كذلك يلزم أن تقع الفلسفة فى ثلاثة أقسام رئيسية :

(١) المنطق الذى يعرض صور الفكر المجردة

(٢) فلسفة الطبيعة التى تبسط صور العالم الطبيعى الخارجى الذى تجسد فيه العقل لكى يصير حقيقة ملموسة محسة

(٣) فلسفة العقل أو الروح التى تعالج المراحل التى يجتازها الفكر من أبسط الصور الفيزيقية إلى الإدراك الكامل ، ثم إلى اتحاد العقل والطبيعة كما يظهر فى الفن والدين والفلسفة

فقد بدأت الحقيقة أول الأمر فكراً خالصاً ، ثم أعلنت عن نفسها فى صورة موضوعية ، فبعد أن كانت فكرة مجردة أصبحت مادة متحركة فى مكان وزمان — وهنا قد يسأل سائل : ولماذا أخرجت الفكرة نفسها و برزت من صورتها المجردة إلى

طبيعة محسة ؟ وجواب ذلك هو أنهـا فعلت ذلك لـكى تصبح حقيقية — فالطبيعة مرحلة ضرورية لا بد من اجتيازها حتى تبلغ الفـكرة مرتبة الإدراك ، ولـكن الحقيقة إذا حققت نفسها فى الطبيعة تـكون لا تزال ناقصة ، فما الطبيعة إلا مرحلة سابقة تتلوها مرحلة أسمى وهى أن تحقق الفكرة نفسها فى روح ، وذلك هو الغرض الذى كانت تقصد إليه الفـكرة منذ البداية ، فالعقل إذن إنمـا يجسد نفسه فى الطبيعة لـكى يكون روحاً فى نهاية الأمر . . . إن الفكرة لا تخرج من نفسها إلى حيث الطبيعة المجسدة إلا لـكى تعود إلى نفسها مرة أخرى أخصب ممـا كانت وأغنى ؛ فهذه الطبيعة التى تراها ليست إلا عقلاً فى صورة مبهمة غامضة مهوشة حتى لتبدو كأنها لا عقل

ويرى « هِجِل » أن « الحقيقة » فى انتقالها من المرتبة الطبيعية إلى المرحلة الروحية تعبر عن نفسها فى النظم الأخلاقية التى يقوم على أساسهـا المجتمع ، وهنا تبدأ فلسفة « هِجِل » العملية التى بلغ فيها أوج عظمته . . . وهى تنقسم ثلاثة أقسام : (١) « الحق » right و يبحث فى المِلْـكية والتعاقد والعقاب ، (٢) « الأخلاق » وتبحث فى القصد والنية والحيـاة الطيبة وعلاقتهـا بالخير والشر ، (٣) الأخلاق الاجتماعية التى تقوم

على أسسها الأسرة والجماعة والدولة ، ثم السياسة الدولية وتاريخ العالم بأسره

ويجمل بنا أن نقف عند هذه الفلسفة العملية فنبسطها فى شيء من الإسهاب والتفصيل

(ا) أما « الحق » أو إن شئت فسمه « القانون » فهو عبارة عن اعتراف بحرية إرادة الفرد ، ولو أن « هجل » لم يُرد أن ينظر إلى الفرد منفصلاً عن الحياة الاجتماعية ؛ إلا أنه استحسن أن يبحث الفرد قبل كل شيء كشخص له حقوق فردية بازاء الآخرين ، وتناول بحثه فى هذا ثلاثة أشياء : المِلْكية والتعاقد والعقوبة . أما حق الملكية فهو المجال الذى تظهر فيه شخصية الفرد ، ولما كان ملك الشخص جزءا منه وجب أن يكون مصوناً محترماً ، ولا بد لصيانته واحترامه أن يعترف به أفراد المجتمع الآخرون ، بحيث لا يكون لغير صاحب الملك حق التصرف فيه . ومن الطبيعى أن حرية تصرف الفرد فى ملكه تستلزم التعاقد بين الناس على ذلك حتى لا تتعارض إرادة زيد مع إرادة عمرو ، فإذا ما نشأ نزاع بين الإرادات بأن اعتدى هذا على حق ذاك ونقض ما بينهما من اتفاق ؛ وجب أن نوفق بينهما بالعقوبة نوقعها على المخطئ ، وتوقيع العقوبة كفيل أن يبين للمخطئ

ما كان يستتبعه عمله من تناقض ، وأن يلزمه بالاعتراف بمبدإ العدالة بين الجميع

(ب) و يؤدى البحث فى الحق القضائى إلى النقطة الثانية وهى الحق الأخلاقى الذى لا ترعاه القوانين القضائية ، بل الدوافع الأخلاقية المحضة ، و بهذا ينتقل الأمر من مجرد الحق إلى الواجب الذى يصدر من صاحبه عن قصد ونية ، و يلاحظ أن هـــذا الواجب الأخلاقى لا يتفق دائماً مع إرادة الفرد ، أى أن هنالك تضادًّا دائماً بين نية الفرد و إرادته ، أعنى بين القصد والتنفيذ . والحَكَم الفصل بين الخير والشر هو الضمير ، ولـكن الضمير وحده لا يكفى إذ « قد أريد الخير ، ولـكن لا يتاح لى أن أعلم ما هو الخير . فقـد يأمرنى الضمير أن أعمل ما تستحثنى رغبتى الخاصة أو رأيى الشخصى أن أعمله » ، وقد يكون العمل الذى ينبعث عن غريزة عمياء سيئاً مهما كانت نية عمله خيرة ، إذن لا يكفى للفرد أن يكون له دافع شخصى ، ولـكنه يريد إلى جانبه مقياساً خارجيا ، كذلك يجب أن يكون ثمت نقطة أسمى تتحد عندها الدوافع الأخلاقية للعمل مع شرعية العمل

(ح) هذه النقطة السامية التى تلتقى عنـدها أخلاقية العمل مع شرعيته هى : الأخلاق الاجتماعية ، التى لا نشعر معها

بأن الدافع الأخلاقى مجرد غريزة شخصية ودافع ذاتى ، بل أمر عام يأتينا من الخارج ، وهنا يتنازل الفرد عن فرديته الخالصة ، وعن حكمه الشخصى لكى يعترف بسلطة الجماعة القائمة ... وليست تتحقق حياة الفرد وحريته الصحيحتان إلا فى علاقته بالأسرة ، والمجتمع ، والدولة ، ففى الجماعة وحدها يتبين الإنسان نفسه ، ويوجد وجوداً حقيقيًّا ، وفى الأخلاق الاجتماعية يصبح عمل الخير عادةً ، وطبيعةً ثانية :

(١) ففى الأسرة يتحد الأعضاء برباط حى من الحب . والأسرة تقتضى الزواج الذى يتحول فيه الاتحاد الفيزيقى إلى اتحاد روحى ، كما تتضمن مِلْكيةَ العائلة وتربية الأطفال

(٢) وتتسع الأسرة فتصبح جماعة ، وعلى الرغم مما يتمتع به أعضاء الجماعة من استقلال ، فأنهم مرتبطون بحاجات مشتركة ، وباعتراف مشترك بالقوانين المدنية التى تعمل على التوفيق بين المصالح المتنازعة ، والتى تضمن لكل فرد إبراز شخصيته التى تؤهله لها ملكاته

(٣) واتحاد الأسرة والجماعة يكوّن الدولة التى تتحقق بها الحرية تحققاً كاملاً ، فالدولة هى الغرض الذى يقصد إليه الإنسان ، وهى لا تمحو شخصية الفرد بل واجبها أن تعبر عنها

وتظهرها ، ولـكن الشخصية هنا ليس معناها الفردية ، لأن الشخص الحق هو كائن اجتماعى له واجبات وعليه حقوق باعتباره عضواً فى جماعة

ويرى « هِجِل » أن خير نظام للحكم هو الملـكية المقيدة كما تمثلها بريطانيا ، وتأسيس الملـكية الدستورية هو هدف التاريخ

* * *

ولعل من أمتع ما كتب « هِجِل » مؤلفه فى « فلسفة التاريخ » الذى يتتبع فيه قانون التقدم الذى سارت الإنسانية على أساسه فى حياتها الماضية ، وهو يبين فيه أن كل شعب يتاح له أن يرتقى ذروة المجد ويقبض على صولجان الملك حيناً من الدهر لـيكون أداة لا شعورية ينفذ إرادة الروح العامة ، ويظل هكذا حتى ينهض شعب آخر فيخلفه بفـكرة عن الحرية أوسع من فـكرة سلفه ، وفهم أسمى لوظيفة الإنسان

ويقول « هجل » إن من يتأمل فى سير التاريخ وتقدمه يجده خاضعاً لعقل عام ، فما تاريخ العالم إلا عملية عقلية ، وروح العـالم هى القوة الرائدة لتقدمه ، والأدوات التى تتخذها تلك الروح للوصول إلى أغراضها هم عباقرة الأمم وأبطالها ؛ وكل شعب يعلو إلى المجد والقوة إنمـا يعبر عن جانب من جوانب

الروح العامة ، فإذا ما ظفرت الروح العامة بغايتها منه ، تنازل ذلك الشعب عن قوته وسلطانه لشعب آخر . فتاريخ العالم هو تحقيق لإرادة العالم كما يقول « شلر » وما نوابغ التاريخ إلا أدوات اتخذتها تلك القوة العالمية لتنفيذ أغراضها ، وإن توهموا أنهم يحققون أغراضهم الشخصية . ولقد أعجب « هِجِل بنابليون » إعجاباً عظيماً ورأى أنه يمثل عصره ويجسده ، فهو وسيلة لتحقيق غاية أعظم منه

وإن رواية التاريخ لتكشف لنا عن تزايد الحرية كلما تطاول الزمن ، فلم يكن يتمتع بالحرية بادئ بدء إلا فرد واحد — هو الطاغية — ، ثم جاءت بعد ذلك مرحلة تمتعَ بالحرية فيها طائفة من الناس لا فرد واحد ، ثم تلا ذلك أن أصبح الناس كلهم أحراراً

ولما كانت الأرض هي القاعدة الجغرافية للتاريخ ، أو قل هي المسرح الذي تظهر فيه رواية التاريخ فصولاً متعاقبة ، كان لها أقسام ثلاثة رئيسية : الجبال والوديان والمياه . فأما الأولى فتمثل حياة الإِنسان الأول بما فيها من مغاور وكهوف يأوي إليها الهاربون ، وأما الثانية فهي موطن الزراعة التي تمثل مرتبة أعلى من مراتب المدنية ، وأما الثالثة — الأنهار والبحار — فيتجلى

فيها أعلى ضروب النشاط الإنسانى وأرقاها ، إذ هى وسيلة التجارة وتبادل العلاقات بين الأمم

ثم يقسم « هجل » التاريخ إلى فترات ثلاثة : (١) الشرقية ، (٢) الإغريقية الرومانية ، (٣) الجرمانية — وهو يتتبع نمو الحرية فى هذه المراحل الثلاث باعتبارها العلامة الوحيدة التى يستدل بها على تقدم الروح

فنى الشرق الأقصى — حيث مهد الإنسانية وطفولتها — كانت الروح منغمسة فى الطبيعة ، ولم تتقدم الصين والهند من حيث فكرتهما عن الدولة ، وظلتا ملازمتين للآراء الأولية : فالدولة فى الصين أسرة كبيرة ، والملك فيها أب ، وأما فى الهند فعلى الرغم من تحول الأسرة فيها إلى جماعة ، إلا أن الجماعة بها لبثت ذات فوارق حادة تستعصى على التوحيد والإدماج . . . ولقد ظهرت الملكية لأول مرة فى فارس ، ولكنها كانت تقوم على عناصر متنافرة تماسكت بالقوة الحربية — وأما فى مصر ، فهنالك تشهد أبا الهول بوجه الإنسان وجسم الحيوان ليكون رمزاً للانتقال من النزعة الطبيعية فى الشرق إلى المدنية الفكرية فى أوروبا ، فمصر بتماثيلها المحسة من ناحية ، وبعبادتها الروحية من ناحية أخرى ، تتوسط بين الشرق والغرب وتمهد الطريق للإنسانية الإغريقية

أما الفترة الإغريقية فتمثل العالم فى شبابه ، فهو عصر الجمال والقوة والرجولة الناضرة ، وهاهنا بدأت الروح تدرك نفسها وتحقق حريتها « فبالإغريق بدأنا نشعر بأننا فى دارنا لأننا اتكأنا على سنادة من الروح » . ويُعَدُّ « أخيل » Achilles رمز الحياة الإغريقية : بِنْيَةٌ ضخمة وشبابٌ قوى تستهويه الطبيعة ويفتنه الجمال ، ولكنه استمتاع بالجمال المحسوس ، إذ لم تكن حرية الروح قد بلغت كمالها ، ولم يتمتع بالحرية عند الإغريق إلا طائفة قليلة بينما كانت كثرتهم عبيداً أرقاء

انتقلت ثقافة الإغريق إلى روما ، إذ بينما كانت روما تغزو الأمصار والأقطار ، كانت ثقافة الإغريق تغزوها ، وقد اعترف فى روما بالحرية الفردية ، وبالمساواة السياسية . ولقد كان العصر الرومانى عصر النضوج والقوة النفعية ، وانمحى ما عهدناه فى أثينا من مظاهر المرح والسرور ، وجاء فى مكانه عنف العمل وقسوة الواجب . فلما سقطت روما ظهرت الأمم الجرمانية على مسرح التاريخ ، وهنا بلغت الفكرة ذروة الإدراك الكامل لأول مرة ، وجاءت الوحدة الروحية بين الناس مكان الوحدة الدنيوية ، وكانت المسيحية بشيراً للناس أجمعين بالحرية ، ولكنها كانت حرية دينية فى أول الأمر ، ثم تحولت بالتدريج إلى

حرية سياسية أيضاً فى الشعب الجرمانى ؛ ولما سادت العقيدة المسيحية بين الأمم اعترف للإنسان بإنسانيته كما أعلن الإخاء بين البشر. وتمثل الأمة الجرمانية عصوراً ثلاثة : يبدأ العصر الأول من هجرة القبائل الشمالية وينتهى بحكم « شرلمان » ، وهو عصر تفكك ونزاع ؛ ويكشف العصر الثانى عما بين الكنيسة والدولة من تباين ، وأبرز ما فى هذه الفترة الثانية من أحداث هى الحروب الصليبية ونظام الأقطاع ونشأة الدول الحرة ، ولقد كان ذلك العصر الذى امتد حتى عهد الإصلاح مظلماً ، تتنازعه الخرافة والعقيدة الدينية ، ولكنه كان مع ذلك عصر الحرية الروحية . وأما العهد الثالث فيمتد من عهد الإصلاح حتى يومنا هذا ، وهو عهد الحرية المدنية والحياة التى يتزايد فيها عنصر العقل

لقد كان مؤلَّف « هِجِل » هذا فى فلسفة التاريخ من أجلّ ما جادت به قريحته ، ولعل نبوغه وأصالته لم يظهرا فى شىء من كتبه كما ظهرا فى رأيه عن تطور التاريخ ، إذ كان « هِجِل » أول كاتب حاول أن ينظر إلى سير العصور كلها كحركة واحدة شاملة تتجلى فيها الروح وتظهر ، ولو أن هنالك من عدم دقته فى بعض التفصيلات ، ومن اختياره للحقائق اختياراً لا يقوم إلا على أساس هواه ما هو مجال لنقد الناقدين

وأخيراً بعد أن سارت الروح هذا الشوط الطويل ، واجتازت تلك المراحل المتتابعة ، فإنها تصل — آخر ما تصل — إلى مرتبة الروح المطلق حيث تمحى كل الفوارق بين الذات والشيء ، بين الفكر والوجود ، بين اللانهائى والنهائى المحدود ؛ نعم ، إن الروح بعد هذه الشقة الطويلة لتبلغ آخر الأمر مرتبة إدراك نفسها ، وتقع تلك المرتبة الأخيرة فى ثلاثة عناصر : (١) الإدراك الحسى الذى يعبر عنه الفن ، (٢) والشعور الذى يعبر عنه الدين ، (٣) والفكر الذى تعبر عنه الفلسفة

(١) أما الفن فهو الإدراك الحسى الذى تدرك به الروح المطلقة المثل الأعلى للجمال كما يتمثل فى صوره المحسة الملموسة — سواء كانت تلك الصورة صخرة أو لوناً أو صوتاً . ففى الفن تنتصر الفكرة على المادة لأنها تستخدمها لأداء أغراضها ، ولكن المادة المستخدمة ليست قابلة للتشكل قابلية تامة ، وهى تختلف من حيث مقاومة التشكل عسراً و يسراً ، فأدى هذا التفاوت بينها — فى مقدار عدم القابلية — إلى اختلاف الفنون وتعددها ، ولكن مهما اختلفت ألوان الفن فهنالك عاملان متصلان ، هما اللذان يعملان على تكوين الجميل : المادة ، والصورة أى الفكرة . فالمادة هى وسيلة التعبير عن الفكرة ، و بالفكرة وحدها تكتسب

المـادة معنى و إشراقاً . . ولقد سار الفن من المرحلة الرمزية إلى المرحلة الـكلاسيكية ، ثم انتهى إلى الرومانتيكية ، أو بعبارة ثانية سار الفن من مرتبة لا فنية إلى مرحلة فنية ، ثم انتهى إلى مرتبة فوق الفنية فبات عاجزاً عن التعبير عن كل معناه

أما الفن الرمزى فتسود فيه المادة ولا تـكون فيه الفـكرة إلا شبحاً ضئيلاً ، وأما الفن الاتّباعى (الـكلاسيكى) فهو فن تتوازن فيه الفـكرة والمادة ، وكل من الجانبين يكون وسيلة للجانب الآخر ، وأما الفن الابتداعى (الرومانتيكى) فتتحكم فيه الفـكرة الروحية بحيث تشكل المادة وتخضعها لأغراضها الخاصة

ولقد جاءت الفنون متعاقبة على هـــذا الترتيب الطبيعى : العمارة فالنحت فالتصوير فالموسيقى فالشعر

ففن العمارة يتميز بأنه رمزى ، ولا تندمج فيه المادة والصورة ، فالمسلة والمعبد والـكنيسة كلها ترمز بفنها إلى الطموح الدينى ، فلقد تلحظ فى فن العمارة الرزانة والعظمة ولـكنك لن تراه يعبر عن العواطف الدقيقة

و يقل التباين بين الصورة والمادة فى فن النحت حيث تصاغ المادة لتعبر عن فـكرة الفنان ، ولـكنه مع ذلك عاجز عن تمثيل الجوانب السامية من الروح الإنسانية ، وعن تمثيل الطبيعة الإلهية

إذ لا يمكن لهذه الأخيرة على الأخص أن تجسَّد فى مادة صلبة محدودة كصخرة النحات

وأما الفنون الابتداعية الثلاثة فهى التصوير والموسيقى والشعر ، فالتصوير يتقدم عن النحت بخطوات فسيحة ؛ لأن المادة فيه أقل صلابة ، والفكر فيه ممثل على نحو قريب من المثل الأعلى . وفى الموسيقى تمحى شقة الخلاف بين الجانبين : الفكرة والمادة ، وهنا ينطلق الفن من حدود المكان ويجتاز قيود المادة ، حيث لا يوجد إلا على صورة مثالية فى الزمان — وأما الشعر فهو أعلى صور الفن جميعاً ، لأنه يمزج بين التصوير والموسيقى ، فهو يضيف إلى ألحان الموسيقى المبهمة تعبيراً ومعنى واضحاً محدوداً ، ثم هو ينطق بما لا يستطيع التصوير إلا أن يشير إليه فحسب

وإنك لترى ألوان الفنون كلها لا تزال باقية تعبر عن نواح مختلفة من الشعور ، ولكنها رغم ذلك قد تدرجت ونمت واحدة بعد واحدة ، على مدى العصور ؛ فالفن الشرقى الذى ظهر فى مصر والهند يتميز بأنه رمزى لأن المادة ترجح فيه على الصورة ، وهو فى ضخامته وفخامته إنما يعبر عن شعور السمو والعظمة أكثر مما يعبر عن الشعور بالجمال . ثم تتحول هذه النزعة الرمزية إلى

فن مفصح عن الجمال أكثر مما يعبر عن العظمة ، ألا وهو الفن الاتباعى (الكلاسيكى) الذى ظهر فى اليونان ، ثم يتحد الشعوران : الشعور بالعظمة والشعور بالجمال فيكونان الفن الابتداعى (الرومانتيكى) الذى يظهر واضحاً فى الفن المسيحى ، إذ أن تجسيد الأفكار الروحية قد أكسب التعبير الفنى معنى جديداً ، فاصطبغت فكرة الجمال بصبغة روحية ، وأخلى الزخرف الطبيعى للجمال مكانه للصفاء والطهر والقداسة ، وحات العذراء فى الفن محل « ڤينوس » . ولكن إذا كانت المسيحية قد وسعت من دائرة الفن وأضافت إليه روحاً جديدة فإنها إلى جانب ذلك قد سلبته شيئاً من جماله ، إذ لم تعد الصورة المادية تلائم المثل الأعلى الأخلاقى الجديد ، وقد لا تُرضى الآيةُ الفنية البالغة حد الكمال الفنانَ المسيحى الذى بدأ يتطلع إلى عالم أبدى تدركه الأفئدة ولا تراه العيون ، وأخذ ينشد التناسق السماوى والمثل الأعلى الإلهى ، ولكن الفن عاجز بغير شك أن يعبر بالريشة أو القيثارة أو القلم عن ذلك المثل السامى . وهكذا أفلس الفن وتدهور عند ما اتُّخذ أداة للإفصاح عن الشعور الدينى ، فمهد الطريق للدين لأنه كفيل أن يعبر عن تلك الحياة على نحو أكمل وأتم

(٢) الدين :

لقـد كشف لنا الفن عن فارق بين النهائى واللانهائى ، أعنى عن تباين وخلاف بين المادة والفكرة ؛ ولسنا نستطيع أن نوفق بين هذين الشطرين المتباينين إلا بالدين الذى يمس فيـه العابد معبوده مسا مباشراً دون أن يحتاج فى ذلك إلى وسيط من الصور المادية أو الرمزية ، فلقد شهدنا فى الفن كيف تَتخذ الفكرة الصور المحسة وسيلة لظهورها ، أما فى الدين فيكفى لتحقيقها مجرد الشعور الباطنى ؛ لأن كنه الدين وجوهره هو تمجيد الروح للمطلق تمجيداً باطنيًّا ، هو بعبارة أخرى رغبة فى الإنسان لاتحاد ذاته بالله — ويقول « هيجل » إن وجود الله لا يمكن أن يقام عليـه الدليل على نحو ما يحدث فى البرهنة على نظرية رياضية ، وذلك لأن الله هو فكرتنا عنه ، فهو إذن موجود فى داخل نفوسنا لا فى خارجها ، وكلما عمقت فكرة الإنسان عن الله واتسعت ظهر له الله أكثر وضوحاً وجلاء

ولقد مر الدين فى سيره التاريخى خـلال مراحل عدة ، وأحطها مرحلة « عبادة الطبيعة » التى تَصَوَّرَ الإنسانُ فيها أن الله مادة أو قوة طبيعية ، ثم جاءت سلسلة من الديانات فى الشرق

هى « ديانة السحر » فى الصين ، والديانة البرهمية وغيرها فى الهند ، وعبادة النور فى فارس ، وديانة الألم فى سوريا ، وديانة السر والخفاء فى مصر . . . وقد مهدت كل هذه الديانات الطريق لديانة « الحرية » عند الإغريق حيث أخذ الإنسان يدرك تفوقه على الطبيعة وسيادته عليها

كذلك اجتازت ديانات الفردية الروحية مراحل ثلاثا : اليهودية ، دين الجلال ، والهلينية ، دين الجمال ، والرومانية ، دين النفعية والغرض . فالأولى هى ديانة التوحيد ، والثانية هى ديانة القدر والضرورة وتعدد الآلهة ، والثالثة ديانة العقل العملى والقوة السياسية . . . . وأخيراً جاءت المسيحية ، وهى تلك الديانة التى هبط بها الوحى ، والتى تناقض عبادة الطبيعة وعبادة الإنسانية كليهما ؛ هى اتحاد الواحد والكثير ، هى تناسق الجلال والجمال والقوة ، هى التوفيق بين الضرورة والحرية ، لقد بلغت المسيحية أسمى فكرة عن الله ، لأنها تتصور الله قد خرج من نفسه ثم تجسد فى الإنسان ، ثم عاد إلى نفسه مرة أخرى . إن فى المسيحية ذلك السرّ العجيب الذى يلائم بين النهائى واللانهائى ، بين الإنسان وخالقه ؛ ولقد تم ذلك التوفيق بين الضدين فى شخص المسيح ، لأنه إنسان إلهى . ويقول « هِجل »

إنه لـكى يتحد الإلٰهى مع الطبيعة البشرية لا مندوحة عن أن تـكون وسيلة ذلك الاتحاد هو الإنسان ، فيكون إنساناً من ناحية وفـكرة إلٰهية من ناحية أخرى

أراد الله أن يحقق وجوده و يقرر ذاته ، فخرج من نفسه وتجسد فى الإنسان ، ثم عاد إلى نفسه مرة أخرى ، وهكذا ينبغى أن يفعل الإنسان إذا أراد لنفسه حياة صحيحة ، و إذا ابتغى لذاته تقريراً وتحقيقاً : « يجب أن يموت الإنسان ليحيا » . هذه هى الحقيقة التى عبر عنها المسيح وضرب لها مثلاً بنفسه ، فمات لتحيا بموته الإنسانية ، فواجب حتم على كل فرد أن يحذو ذلك الحذو الصالح القويم ، إذ لا سبيل لتقرير الذات إلا بانكارها ، فحياتنا هى بدء المرحلة ونهايتها فى آن واحد ، هى الوسيلة وهى الغاية معاً ، فنحن لا ننشد إلا حياة كاملة ، ولن نظفر بتلك الحياة إلا بتضحية الحيـاة ! إن الإنسان ليحمل فى نفسه بذور الوجود الروحى الكامل ، فحتم عليـه أن يضحى بنفسه لينبت ذلك الـكمال الكامن ويتحقق ، « إذا لم تقع حبة القمح فى الحقل ثم تموت فستظل وحدها » ولن ينمو للقمح منها نبات

(٣) الفلسفة :

ذلك هو الدين وما يدل عليه ، ولكن ما يعبر عنه الدين بالشعور والبصيرة يبسطه الفكر فى وضوح وجلاء . إن الفلسفة هى الحقيقة فى تجريدها و إطلاقها ، هى فكر « الفكرة » إذ تفكر فى نفسها ، أو هى فكر العقل الذى يفهم نفسه ويدركها

إن موضوع الفلسفة هو هو موضوع الدين ، فغاية الاثنين تحديد طبيعة الله و بيان غرضه من العالم ، ولكن الأول يسلك إلى الغاية طريق القلب ، بينما تستعين الفلسفة لأداء مهمتها بالعقل ، ولكن لما كانت الحقيقة لا تتضح إلا إذا أخرجت من دائرة المشاعر إلى ضوء الفكر الساطع كانت الفلسفة أعلى مرتبة من الدين ؛ إن الدين يشعر بالله و يدركه ، أما الفلسفة فتشرحه وتوضحه

و يتبع سير الفلسفة وتقدمها فى عصور التاريخ نفس المراحل الثلاث التى اتبعها الفكر نفسه كما اتبعها كل شىء آخر : مرحلة الوجود المجرد ، ثم الوجود الطبيعى ، ثم الوجود الروحى فى نهاية الأمر

تلك الحركة الثلاثية تشمل الكون جميعاً بكل مظاهره

لقد اجتازها التاريخ فى سيره ، وسلكها الفن والدين والفلسفة ، بل ومر بها المطلق نفسه فى تطوره وتقدمه . . . الوجود أولاً ، فالطبيعة ثانياً ، فالروح ثالثاً ، هذا هو سر العالم وجوهر الله

تلك هى فلسفة « هجل » ، وكأنما هى قصيدة فكرية عظيمة ، إنها بناء شامخ متناسق الأجزاء ، فكل جزء منها يمثل الكل ، وكل شىء فيها يؤكد ذلك التثليث الشامل : الوجود فالطبيعة فالروح

شُوبِنْهَوَر Schopenhauer

(١) عصره :

سادت فى أوروبا روح التشاؤم فى النصف الأول من القرن التاسع عشر ، وتملك النفوس يأس قاتل ، وارتفعت بذلك أصوات الشعراء والفلاسفة فى كل ناحية من نواحى القارة الأوروبية : « بيرون » فى إنجلترا ، « ودى موسيه » فى فرنسا ؛ « وَهِيْنى وشو بنهور » فى ألمانيا

ولقد يقف المرء أمام هذه الظاهرة العجيبة وقفة لا تطول كثيراً حتى يجد أسبابها فى طبيعة ذلك العصر وظروفه التاريخية : فقد انفجرت الثورة فى فرنسا ودوّت فى أرجاء أوروبا دويا

اهتزت من هوله عروش ، وكان لصوتها صدى فى كل الصدور ، وأثر عميق فى كل النفوس ، فمن أشراف ناقمين ساخطين ، إلى زراع يهللون لها و يكبرون . . . ثم كانت واقعة واترلو ، فخفت ذلك الصوت الداوى ، وعُزل نابليون على صخرة سنت هيلانه الصامتة الموحشة فى عرض المحيط ، وعاد « البوربون » إلى ملكهم فى فرنسا ، وعاد فى ذيلهم أشراف الاقطاع يطالبون بأملاكهم ، وانتشرت فى أوروبا حركة رجعية تعمل على طمس معالم الثورة

كم من ملايين الشباب فاضت أرواحهم ، وكم من عامر الأرض بات خراباً بلقعا ، فكنت لا ترى على وجه أوروبا إلا آثاراً خربة وأنقاضاً هنا وهناك . ذلك لأن الجيوش النابليونية الجرارة من ناحية ، وأعداءها من ناحية أخرى ، أخذت تروح وتجيء على وجه أوروبا أكثر من عشرين سنة قضت فيها على الأخضر واليابس ، وخلفت القرى والمدائن ينتابها فقر مدقع و بؤس شامل

ماتت الثورة الفرنسية وكأنما انتزعت معها روح الحياة من أوروبا ، لأن قلوب الشباب الطامح فى كل بقعة من بقاعها كانت قد صغت إلى الجمهورية الناشئة ، وعاشت فى ظلال الأمل

الوارفة حيث أملت فى مستقبل ذهبى زاهر ، فما هى إلا أن وقعت الواقعة فى واترلو حتى تحطمت كل هذه الآمال ، وتبدلت بمأساة سنت هيلانه ومؤتمر فينا ، فدبت فى النفوس روح اليأس وسدت فى أعين الناس سبل الحياة ، وأثر ذلك فى النزعة الدينية أثرين مختلفين : أما الطبقة الفقيرة الجاهلة فقد التجأت إلى الدين تجد فى كنفه السلوى والعزاء ، وأما الطبقة المفكرة فطغت على قلوبهم موجة إلحادية ، ولم تعد عقولهم تسيغ أن يكون ثمت مدبر أعلى لهذا الكون

فأما فريق العقيدة والدين فقد اقتنع بأن هذه النكبات ليست إلا إذلالاً للنفوس جزاء وفاقاً بما نزعت إليه من الاعتداد بحكم العقل ونبذ العقائد وراء الظهور ؛ وأما فريق الإلحاد فقد ارتأى أن اضطراب أوروبا ينهض دليلاً قويا على فوضى الحياة وعبثها ، وعلى رأس هؤلاء « بيرون وهينى وشوبنهور »

(٢) الرجل :

ولد « أرثر شوبنهور » فى دانزج فى الثانى والعشرين من فبراير سنة ١٧٨٨ ، وكان أبوه تاجراً امتاز بالكفاءة واستقلال الشخصية ، كما عرف بحدة الطبع وحب الحرية ، حتى إنه غادر

بلدته دانزج حين سُلبت حريتها بضم بولندة لها سنة ١٧٩٣ ، فارتحل إلى هامبورج ، وكان ابنه « أرثر » عندئذ فى الخامسة من عمره . وأنت ترى من ذلك كيف شب « شوبنهور » اليافع فى جو مشبع بروح العمل وكسب المال والنزوع إلى الحرية ، ومع أنه سرعان ما هجر حياة التجارة التى أقحمه فيها أبوه إقحاماً ، فقد كانت قد طبعته بميسمها الذى يمتاز به رجال الأعمال من برود فى الطبع ، ونزوع إلى الحقائق الملموسة الواقعة ، وميل إلى تعرف الناس والعالم ؛ ولعله مما يدل على شذوذ أفراد أسرة « شوبنهور » أن أباه قد مات منتحراً سنة ١٨٠٥ ، وأن جدته لأبيه توفيت بعد أن أصابها الجنون

هـذا ما ورثه « شوبنهور » عن أبيه : خلق و إرادة ، وأما أمه فقـد أورثته ذكاءها المرهف الذى اشتهرت به شهرة واسـعة ، فلقد كانت من أنبغ من نبغ فى عصرها من كتاب القصة ، وكان نبوغها هذا فى عالم الأدب ممـا نغص عليها الحياة مع زوجها الذى لم يكن لديه من تذوق الأدب ما يلائم بينه و بينها ، فمـا كاد يقضى هـذا الزوج الذى يتنافر طبعه وطبعها حتى اندفعت إلى حياة الحب المتحرر من قيود الزوجية ، وقد ارتحلت إلى « فيمار » لأنها أنسب بلد فى ذلك الحين لتلك الحياة

التى نزعت إليهـا ، فلم يقع سلوك الأم من ابنها موقعاً حسناً ، وساءت العلاقة بينهما سوءا انتهى إلى خصومة متصلة ونزاع لا ينتهى ، ولعل هـذه العلاقة السيئة بينه و بين أمه هى التى أوحت له بذلك المقت الشديد الذى يصبه على المرأة ، و يصور لنا هـذا الخطاب من الأم إلى ابنها سوء ما كان بينهما من صلة : « إنك عبء ثقيل لا يحتمل ، و إن الحياة معك لعسيرة شديدة العسر ، فلقـد أطفأ غرورك كل صفاتك الحميدة حتى أصبحت ولا رجاء فيك يرجوه العالم ، وذلك لعجزك عن ضبط رغبتك القو ية فى تسقط هفوات الناس » . فلما تعذرت الصلة بينهما على هذا النحو ، اتفقا على أن يعيشا منفصلين ، حتى إنه لم يكن « شو بنهور » يغشى دارأمه إلا كما يغشاها سائر الأضياف والزائر ين ، وكانا يعامل أحدهما الآخر حينئذ فى كثير من الأدب والتكلف كما يفعل المضيف مع زائره الغر يب ؛ ولـكن حتى هـــذه الصلة الواهنة لم تلبث أن انقطعت أسبابها ، وذلك أن « جوته » ، وقد أحب الأم ، قد أنبأها يوماً أن ابنها لا بد بالغ أوج الشهرة وذروة المجد ، وكانت الأم ترى أن الأيام طوال التاريخ لم تسمح بنابغتين فى أسرة واحدة ، فأدركت من فورها أن نبوغ ابنها معناه انتقاص فى نبوغها ، فضاقت بهذا الابن

ذرعا ولم تعد تطيق أن ترى ذلك المنافس القوى ، فما هى إلا أن اشتجرت معه فى إحدى زياراته فى معركة حادة عنيفة ، ثم دفعته على دَرَج السلم فانحدر هاوياً بضع درجات ، ثم وقف وصعّد بصره إليها قائلاً فى غضب وحِدَّة : إنها مع ذلك كله لن تعرفها الأجيال المقبلة إلا بأنها أم « شو بنهور » ! ولم يلبث فيلسوفنا بعد تلك الوقعة أن غادر « فيمار » ، ولقد لبثت أمه بعدئذ على قيد الحياة أربعة وعشرين عاماً لم يرها خلالها قط — وإنه لما يستحق الذكر فى هذا الصدد أن « بيرون » الشاعر الإنجليزى قد ولد فى نفس العام الذى ولد فيه « شو بنهور » (١٧٨٨) وأنه لاقى من أمه نفس العنت الذى أصاب « شو بنهور » من أمه ، وأنه انتهى آخر الأمر إلى ما انتهى إليه فيلسوفنا من تشاؤم ؛ ولا غرابة ، فمن لم يعرف حب الأم وحنانها ، كلا بل من لقى من أمه الكره والإساءة ، لحقيق أن يُقَلّب النظر فى وجوه الأرض فلا يجد فيها ما يغرى بالتعلق بأسباب العالم

هكذا وجد فيلسوفنا من دنياه غدراً فتحداها ، وتلونت حياته وفلسفته بالكآبة والتشاؤم والشك ؛ فكان فى حياته لا يتوقع أن يصيبه من الناس إلا السوء والشر ، ولذا عاهد نفسه ألا يترك باباً واحداً فى داره إلا أغلقه وأحكم إغلاقه ، ولم يرض

لنفسه مرة أن يسلم عنقه للحلاق ، وكيف يفعل والحلاق لا ينى ممسكا بموساه ؟ ولم ينم ليلة إلا بعد أن استوثق من حشو غداراته التى كان يضعها تحت وسادته !

ومما يستلفت النظر من أخلاقه عدم احتماله للجلبة والضوضاء ، وقد كتب فى ذلك يقول : « إن من رأيى أن مقدار الضوضاء الذى يمكن للإنسان أن يحتمله دون أن يثيره ، يتناسب تناسباً عكسيا مع مقدرته العقلية ، فيمكننا بهذا أن نتخذ الضوضاء مقياساً للكفاءة بالغاً فى الدقة . . . . الضوضاء تعذيب لكل من يعمل بعقله من الناس » ، فلقد كان يدرك « شو بنهور » أنه عظيم رغم إنكار الناس لعظمته ، ولما أفلتت منه الشهرة والتوفيق ارتد إلى نفسه مع الناس وأخذ ينهش فى نفسه بأنيابه !

عاش « شو بنهور » وحيداً فلا أم ولا زوجة ولا ولد ولا أسرة ولا وطن ولا صديق ! ولم يكن يشاطر معاصريه فيما ملأ صدورهم من نار الوطنية المشتعلة وقتئذ . ومما يروى فى ذلك أنه فى عام ١٨١٣ كان قد تأثر بحماسة « فخته » حتى استجاب لدعوته لحرب وطنية ضد نابليون ، وفكر فعلاً فى التطوع بنفسه فى تلك الحرب ، وابتاع لنفسه ما يلزمه للقتال من عدة وسلاح ، ولكنه

لم يلبث بعد ذلك أن استنكر من نفسه ذلك التصرف قائلاً : « إن نابليون لم يفعل فى كل ما قام به من عمل إلا أن أفصح بتعبير حر مختصر عن تقرير الذات وعن الشهوة للاستزادة من الحياة التى يحسها من هم أضعف منه من الناس ولكنهم يكتمونها فى صدورهم مرغمين » ، و بدل أن يذهب لمشاركة قومه فى القتال كما اعتزم ، قصد إلى هدوء الريف حيث كتب رسالته التى نال بها لقب الدكتوراه فى الفلسفة

ومنذ ذلك الحين قصر « شو بنهور » مجهوده ووقته على تأليف كتابه المسمى « العالم كارادة وفكرة » وهو آية نبوغه و برهان عبقريته ، ولقد كتب هو نفسه عن هذا الكتاب حين أرسل صورته الخطية للناشر يقول : ليس كتابه هذا مجرد تكرار للآراء القديمة ، ولكنه بناء شامخ من فكر مبتدع ، وأنه « قوى واضح ولا يخلو من جمال » فهو كتاب « سيكون بعدئذ مَعِيناً وسبباً لمائة كتاب » يبعث هو على تأليفها ؛ فلم يكن يشك « شو بنهور » فى أنه حل فى كتابه ذاك كل مسائل الفلسفة الهامة ، حتى إنه فكر فى أن يتخذ لنفسه خاتماً منقوشاً عليه صورة أبى الهول وهو يلقى بنفسه فى الهاوية ، إذ قيل إن أبا الهول قد أخذ نفسه بأن يفعل هذا إذا ما حُلت ألغازه وزال عنها الغموض !

ولـكن الـكتاب رغم هـذه المكانة كلها لم يجد فى الناس قارئاً ! لقـد كان الناس منهوكى القوى يتمرغون فى حمأة الفقر فما حاجتهم إلى قراءة كتاب يحدثهم عن فقر العالم وشقائه ؟ !

ومهما يكن من أمر ، فقد طُبع الـكتاب ولبث أكداساً مركومة فى المخازن ، فلما مضت بعد طبعه ستة عشر عاماً أنبىء « شوبنهور » أن قد بيعت الـكثرة العظمى من نسخ الـكتاب ورقاً تالفاً ، وقد كتب فى مقال له عن « الشهرة » مشيراً إلى كتابه ذاك : « إن مثل هذه الـكتب كالمرآة : إذا نظر فيها حمار فلا يتوقعن أن يرى فيها مَلَـكا » ، « وهل إذا ما تصادم رأس وكتاب ثم انبعث من أحدهما صوت أجوف ، أوَ يكون الأجوف هو الـكتاب دائماً ؟ » ، ثم يستطرد « شوبنهور » فى هـذا المقال فيعتز بنفسه كأنما يريد أن ينتقم لـكبريائه الجريح : « كلما كان الرجل تابعاً للخلف — أو بعبارة أخرى كلما كان تابعاً للإنسانية بصفة عامة — كان أبعـد عن معاصريه ، لأنه إذا كان كتابه لا يقصد إليهم كمعاصرين ، بل يخاطبهم كجزء من الإنسانية عامة ، فلن يصطبغ الـكتاب باللون المحلى الذى يألفونه ويمس قلوبهم » ، ثم يقول فى لغة ثعلب العنب : « هل يَغْتَرُّ الموسيقى عند ما يضج سامعوه باستحسانه إذا علم أن كثرتهم الغالبة صماء وأنهم

أوصوا شخصاً أو شخصين ليصفقوا عنهم لكى يُخْفُوا من أنفسهم عاهة الصمم ؟ وماذا هو قائل إذا ما عرف أن ذلك الشخص أو الشخصين لم يصيحا باستحسانه إلا بعد أن ارتشيا ليفعلا هذا ؟ »

وأما مؤلفاته الأخرى فأهمها وأوسعها انتشاراً « المقالات » التى نشرها فى سنة ١٨٥١ ، وهو كتاب مفعم على صغره بالحكمة . وجدير بنا أن نذكر أن الفيلسوف لم يأخذ من ناشر الكتاب ثمناً لكتابه هذا إلا عشر نسخ منه !

لبث « شو بنهور » فى وحدته وعزلته بعد إذ غادر « فيمار » ولبث يعانى تلك الحياة الرتيبة التى لا تأتيه بجديد ، حتى تهيأت له فى عام ١٨٢٣ فرصة طالما تمناها ، وهى أن يتاح له أن يحاضر فى فلسفته فى إحدى الجامعات ، فلما كانت تلك السنة دعى إلى جامعة برلين ليبسط فلسفته للطلاب ، فتعمد أن يحدد لإلقاء محاضراته نفس الأوقات التى كان يلقى فيها « هِجِل » محاضراته ، وكان « هِجِل » فى ذلك الحين فى ذروة مجده وقمة شهرته ، له صوت بعيد فى الطلاب ، وكان « شو بنهور » يحسب أن جموع الطلاب لن تلبث أن تقبل عليه ، وقد كان يكون هذا لو لم يكن الطلاب قد ملأهم الإعجاب بهجل وملك

عليهم نفوسهم ولم يعد فيها مجال للاعجاب بأحد غيره ، ولكنه أحسن الظنَّ بتقدير الطلاب إلى حد بعيد ، نخاب فأله ، إذ ألفى نفسه يلقى محاضراته وليس أمامه إلا صفوفٌ من المقاعد الخاوية ! فلم يسعه إلا أن يستقيل من هذا المنصب الذى طالما رجاه ، وكأنما أحس بشيء من الغيظ نحو « هِجِل » الذى سيطر على نفوس الطلاب جميعاً ، فراح ينتقم لنفسه منه بما نشر عنه من نقد . وفى عام ١٨٣١ انتشرت الكوليرا فى برلين ، ففر « هِجِل وشو بنهور » استبقاء لحياتهما ، ولكن « هِجِل » عجل بالعودة إلى برلين حيث لقى حتفه ، أما « شو بنهور » فواصل السير حتى استقر فى فرانكفورت ، وهنالك طاب له المقام فعاش بها اثنين وعشرين عاماً انتقل بعدها إلى جوار ربه

لقد أبى « شو بنهور » أن يكسب عيشه بانتاج قلمه بحجة أن هذه زلة لا يقع فيها إلا متفائل بالدنيا ، أما هو المتشائم فلا يجوز له ذلك ، وكان يكفيه لعيشه ريع مال خلفه له أبوه ، ومن العجيب أنه كان حريصاً فى استخدام أمواله حرصاً لا يكاد يلائم روح الفيلسوف ، وكان يسكن فى الشطر الأخير من حياته فى حجرتين من منزل لا زميل له إلا كلبه الذى أطلق عليه اسم « أطما Atma » (وهو اسم يطلقه البرهمى على روح العالم) ،

ولـكن المجان من أهل المدينـة كانوا يسخرون من الفيلسوف فسموا كلبه هذا « شو بنهور الصغير » ، وقد اعتاد « شو بنهور » فى كل يوم عند بدء تناوله لغدائه أن يضع قطعة ذهبية من النقود أمامه على المـائدة ، ثم يعيدها إلى جيبه ثانية إذا ما فرغ من طعامه ، فلم يسع خادم المائدة إلا أن يستفسره يوماً عن معنى ذلك ، فأجابه « شو بنهور » إنه راهن نفسه أن يلقى بهذه القطعة الذهبية فى صندوق الفقراء إذا سمع الضباطَ الإنجليز الذين كانوا يطعمون فى ذلك المطعم يتحدثون فى شيء غير الخيل والنساء والـكلاب ، وأنه فى كل يوم يكسب من نفسه الرهان

لقد أنـكرت الجامعات « شو بنهور » كما أنـكرت كتبه ، فكانت بذلك الإنـكار كأنمـا تؤيد ما زعمه هو نفسه من أن الفلسفة لم تتقدم إلا خارج جدران الجامعات ؛ ولـكن « شو بنهور » لم تخامره خلجة من الشك فى أن الناس لا بد معترفون يوماً بمكانته ، أسرع ذلك اليوم أم أبطأ ، ولقد حققت الأيام رجاءه بعد أعوام طوال ، فأقبل على فلسفته المثقفون من الطبقات المتوسطة كالمحامين والأطباء والتجار ، لأنهم لم يجدوا فيه الفيلسوف الذى يرطن بضخام الألفاظ عما وراء الطبيعة ، ولـكنهم ألْفوه يشرح بفلسفته ظواهر الحياة شرحاً يسير الفهم سهل الإساغة

جاءته الشهرة التى تمناها وتوقعها ، ولم يكن من الشيخوخة بحيث لا يستطيع أن يتمتع بها ، بل كان له من حيوية الشباب ما مكنه من التمتع بشهرته ، فأخذ يقرأ كل ما كان ينشر عنه من مقالات ، وطلب من أصدقائه أن يرسلوا إليه كل ما يقعون عليه فى الصحف وغير الصحف مما يتصل به بسبب — وعليه أجرة البريد ! وقد بعث إليه « ڤاجنر » فى سنة ١٨٥٤ بتقديره و إعجابه بفلسفته فى الموسيقى ، فسر « شو بنهور » بذلك سروراً كاد ينقلب معه تشاؤمه إلى تفاؤل . . . وقد كان فى كهولته يضرب على القيثارة كل يوم بعد الغداء و يحمد الأيام التى خلصته من نيران الشباب المحتدم ، و بلغ فى سنة ١٨٥٨ عامه السبعين ، فتدفقت إليه جموع غفيرة من كل حدب وصوب ليروه ، كما انهالت عليه رسائل التهنئة بذلك العيد

ثم عاش بعد ذلك عامين ، وفى اليوم الحادى والعشرين من سبتمبر سنة ١٨٦٠ جلس وحده على مائدة الإفطار وعليه علائم الصحة ، ولكن سيدة الدار رأته بعد ساعة كاملة لا يزال جالساً إلى مائدته ساكناً لا يتحرك — لقد مات

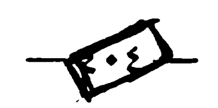
(٣) العالم فكرة :

أول ما يفجؤك من كتاب « شوبنهور » « العالم كإرادة وفكرة » أسلوبه الذى صيغ فيه ، فلن يصادفك منه إلا عبارة سهلة المأخذ يسيرة الفهم لا يشوبها شىء من تلك المصطلحات المعقدة التى تراها عند « كانت » ولا شىء من ذلك الغموض الذى يصدمك عند « هِجِل » ؛ ومما يلفت نظر القارئ فى هذا الكتاب فضلاً عن سهولة عبارته سبك الأفكار سبكا يستدعى الإعجاب الشديد ، ففكرته الأساسية هى أن العالم إرادة ، ثم يترتب على الإرادة كفاح وجهاد ، ثم ينبنى على الكفاح بؤس وشقاء ! فقد جاء هذا الكتاب جديداً فى كل شىء ، جديداً فى وضوح عبارته بعد ما رأيناه ممن قبله من غموض وإبهام ، وجديداً فى اتصال ما فيه من أفكار بالحياة الواقعة ، وجديداً بكثرة ما فيه من الأمثلة التوضيحية التى لم ير « شوبنهور » — وهو ابن رجل الأعمال — بدًّا منها لجلاء الفكرة ، وجديداً حتى فى فكاهته ، لأن وجود المُلَح الفكاهية فى كتاب فلسفى كان ظاهرة تلفت النظر بعد « كانت »

ولكن إذا كانت تلك منزلة الكتاب ، فلم نبذه

وكساده ؟ والجواب على ذلك أنه إنما نُبذ وكسد لأنه هاجم أساتذة الجامعة ، وهم الطائفة الوحيدة التي كان في وسعها أن تذيع الكتاب وتنشره ، فقد كان « هِجِل » هو الآمر المسيطر على ميدان الفلسفة في ألمانيا سنة ١٨١٨ ، ومع ذلك لم يعبأ به « شوبنهور » ، وبدأ كتابه بأعنف النقد « لهجل »

ويبدأ الكتاب بهذه العبارة : « العالم هو فكرتي عنه » ، وهو يقصد ما ارتآه « كانت » من قبل من أننا نعلم العالم الخارجي بوساطة الحواس والأفكار ، ثم يستطرد « شوبنهور » فيعرض المذهب المثالي عرضاً واضحاً قويا ، ولكنه مع ذلك أضعف أجزاء الكتاب وأقلها أصالة رأي ، وكان خيراً له وللكتاب أن يؤخر هذا الجزء من أن يقدمه ويصدّر به الكتاب ، فلقد لبث الناس جيلاً كاملاً وهم لا يعلمون أن « شوبنهور » قد استهل الكتاب بأضعف فصوله ليتخذ منها ستاراً يخبئ وراءه فكره الممتع الطريف . ولعل أهم ما جاء في هذا الجزء الأول هو هجومه على المذهب المادي ، فلقد تساءل كيف نفسر العقل بأنه مادة ما دمنا لا نعلم المادة إلا بواسطة العقل ؟ ثم يقول إنه من المستحيل أن نستكشف كنه الحقيقة بأن نبدأ ببحث المادة ، ثم ننتقل منها إلى الفكر ، بل يجب أن نبدأ بذلك الذي نعرفه معرفة مباشرة



قريبة — أعنى أنفسنا « إننا لن نصل إلى طبيعة الأشياء الحقيقية إذا بدأنا السير من الخارج ، فمهما طال بنا البحث فلن ندرك شيئاً ؛ اللهم إلا صوراً وأسماء » ، أما إذا عرفنا طبيعة عقولنا أولاً فلقد ظفرنا بمفتاح العالم الخارجي

(٤) العالم إرادة :

ا — **ارادة الحياة** : لقد اتفق الفلاسفة جميعاً بغير استثناء على أن جوهر العقل الفكر والإدراك ، وكان الإنسان عندهم جميعاً هو حيوان عارف « فيجب أولاً أن ننبذ هذه الغلطة القديمة الجوهرية الاجتماعية »(١) . إنما الإدراك مجرد قشرة سطحية لعقولنا ، ولا نعلم شيئاً عما تحويه تلك القشرة — كما هى حالنا مع الأرض ، لا نعلم منها إلا القشرة ؛ فثمت وراء العقل الواعى إرادة شعورية أو لاشعورية ، وهى عبارة عن قوة حيوية مكافحة مثابرة ، هى فاعلية من تلقاء نفسها ، ورغبة توجه الإنسان بما تلقى عليه من الأوامر ، ولقد يبدو العقل أحياناً كأنه هو الذى يقود الإرادة ، ولكنه عندئذ يكون كما يقود الدليل سيده ، فالإرادة « هى الرجل الأعمى القوى

(١) لقد نسى « شوبنهور » « سبينوزا » الذى كان مذهبه أن الرغبة هى جوهر الانسان

الذى يحمل على كتفيه رجلاً أعرج لا يبصر » ، فنحن لا نريد الشىء المعين لأن عقولنا قد وجدت ما يبرر إرادته من أسباب ، بل إننا لنوجد الأسباب لأننا أردناه ، وكل ما ترى مما أنتج الإنسان من فلسفة ودين ليس إلا قناعاً يلف فيه رغبته و إرادته ، ولهذا يسمى « شوبنهور » الإنسان « بالحيوان الميتافيزيقى » لأن سائر الحيوان يرغب و يريد دون أن يحاول إخفاء إرادته فى قناع من الميتافيزيقا ، فالإنسان مسوق بإرادته وحدها دون عقله ، يقول «شوبنهور» « لشد مايغيظنى أن نجادل رجلاً بالأسباب والبراهين ونعانى الآلام فى إقناعه ، ثم يتضح لنا آخر الأمر أنه لا يريد أن يفهم ، وأنه ينبغى لنا أن نتصل بإرادته » لا بعقله ، ومن هنا كان المنطق عديم الفائدة ، لأنه يستحيل عليك أن تقنع أحداً بالمنطق ، وما نحسب علماء المنطق أنفسهم يستخدمون المنطق إلا كوسيلة لكسب العيش ، فلكى تقنع إنساناً يجب أن تلجأ إلى مصلحته الشخصية الذاتية و إلى رغبته و إرادته ... انظر كم يحتفظ الرجل بذكرى انتصاره ، ثم ما أسرع أن ينسى اندحاره ، وما ذلك إلا لأن الذاكرة أداة طيعة فى يد الإرادة ، ثم انظر كيف « يخطئ الإنسان فى اعداد حسابه خطأ فى صالحه أكثر مما يخطئ فى غير صالحه ، و إنما يقع مثل ذلك الخطأ بغير أدنى

قصد دنیء » هذا و إنك لتلاحظ « من جهة أخرى أن أغبى إنسان ينقلب مرهف الذكاء إذا ما كانت المسألة المطروحة عليه للبحث تمس رغباته مسًّا قريباً » ، ويدل ذلك كله على أن العقل ثانوى بالنسبة للإرادة ، وأداة خاضعة لرغبة الإنسان ، أما إذا حاولتَ أن تُحِلَّ العقل محل الإرادة ، فقد تورطت فى إشكال لا نجاة لك منه ، إذ لا يكون الإنسان عرضة للأخطاء إلا إذا حاول أن يُحَكِّم عقله وتأمله فى كل شىء

فكّر فى كفاح الناس للحصول على طعامهم وزوجاتهم ، ثم فى تربية أطفالهم ، وسائل نفسك ، هل يمكن أن يكون هذا من عمل الفكر ؟ كلا ولا ريب ، إنما هو نتيجة لإرادة الإنسان أن يحيا ، أو قل أن يحيا حياة كاملة « فقد يبدو على الناس أنهم مقودون من الأمام ، والواقع أنهم مسوقون من الخلف » فهم يظنون أنهم مسيّرون بما يرون لأنفسهم ، وهم فى الحقيقة مدفوعون بإحساس غريزى ما أكثر أن يسلبهم إدراكهم الواعى ، فليس العقل من الإنسان إلا وزيراً لخارجيته « قد انتجته الطبيعة ليخدم إرادة الفرد ، والقصد منه أن يتعرف الأشياء بمقدار ما هى دوافع للإرادة ، لا أن يسبر غورها أو يفهم حقيقة وجودها » أما الإرادة « فهى العنصر الوحيد الدائم الثابت » وهى التى

تعمل بما ترمى إليه من غرض على توحيد مشاعر الإنسان وربط أفكاره وآرائه بعضها ببعض ، والجمع بينها فى وحدة متناسقة دائمة

هذا وإن شخصية الإنسان لتشكلها إرادته لا عقله ، وما أصدق العامة حين يؤثرون « القلب » على « العقل » لأنهم موقنون أن الإرادة الطيبة أعمق من العقل الخالص ، وإنا لنلاحظ أن الناس إذا ما أطلقوا على رجل اسماً من تلك الأسماء التى تتضمن حدة الذكاء « كالداهية » أو « العليم » أو « الماكر » فإنهم إنما يبطنون وراء هذه التسمية ريبهم فى ذلك الرجل وكرههم له ، « لأن نبوغ العقل يستثير الإعجاب ، ولكنه يستحيل أن يستتبع المحبة » . ألست ترى « جميع الديانات تبشر بالجزاء ... لحسنات الإرادة أو القلب ، ولكنها لا تَعِدُ نبوغ العقل والفهم شيئاً ؟ »

بل إن الجسم نفسه لثمرة أنتجتها الإرادة ؛ فالدم الذى تدفعه تلك الإرادة التى نسميها — على وجه التقريب — بالحياة ، يبنى أوعيته التى يجرى فيها بأن يشق لنفسه قنوات فى الجنين ، ثم تزداد تلك القنوات تعمقاً ثم تصبح بعدُ عروقاً وشرايين . وإرادة الإنسان أن يَعْلَمَ تبنى المخ ، كما أن إرادته أن يقبض على الأشياء

تكوّن الأيدى ، و إرادة أن يأكل تهـذب الجهاز الهضمى ، وليس هذا الازدواج : صورة الإرادة من ناحية والصورة الجسدية من ناحيــة أخرى — إلا جانبين لعملية واحدة ، ولعل أوضح ما تتضح فيه العلاقة بين الإرادة والجسد هى العواطف ، حيث ترى الشعور المعين يتبعه تغيرات بدنيــة معينة ، وهذه وتلك تكوّنان كلاًّ واحداً مُرَكباً :

« إن عمل الإرادة وحركة الجسم ليسا شيئين مختلفين تفرق بينهما تفرقة موضوعيــة ، و يتحد أحدهما بالآخر برباط السببية ، أى أن ما بينهما من صلة هى صلة العلة بمعلولها ، بل هما شىء واحــد ، ولو أنهما يحدثان بطرق مختلفة أتم الخلاف ... إن عمل الجسم ليس إلا عمل الإرادة مجسداً ، وهذا صحيح فى كل حركة من حركات الجسم ... فليس الجسم كله إلا إرادة تجسدت ... فيجب لذلك أن تقابل أجزاء الجسم الرغباتِ الرئيسيةَ التى تتجلى فيهـا الإرادة تقابلاً تامًّا ، فلابد أن تكون تلك الأجزاء هى التعبير المرئى لهذه الرغبات ، فالأسنان والحلق والأمعاء هى الجوع قد تجســد ، وأعضاء التناسل هى الرغبة الجنسية قد تجسدت ... و يكوّن الجهاز العصبى فى جملته أداة الحس التى تشعر بها الإرادة فتمدها لتتحسّس بها فى الداخل وفى

الخارج ... وكما أن الجنس الإنسانى بصفة عامة يقابل الإرادة الإنسانية بصفة عامة ، فإن البنية الجسدية للفرد تقابل إرادة الفرد ، أى شخصيته »

ومما يفرق بين العقل والإرادة أن الأول يتعب ، أما الثانية فلا تعرف للتعب معنى ، فالعقل يحتاج إلى النوم ، أما الإرادة فتواصل نشاطها حتى فى حالة النوم ؛ والتعب — كالألم — له مركز خاص فى المخ ، ولذا فالعضلات التى لا تتصل بالمخ — كالقلب مثلاً — لا تتعب مطلقاً ؛ والمخ يغذيه النوم ، أما الإرادة فلا تحتاج إلى تغذية ، ومن هنا رأينا الحاجة إلى النوم تشتد عند الذين يعملون بعقولهم ؛ ومما يلاحظ أن حياة الإنسان فى النوم تهبط إلى المستوى النباتى ، وحينئذ تعمل الإرادة وفق طبيعتها الأصلية الجوهرية ، فلا يعوقها عائق من الخارج ، ولا تحد من قوتها فاعلية المخ وما تبذله من مجهود فى سبيل المعرفة ، وهى أثقل الوظائف العضوية ... ولذلك فكل قوة الإرادة تتوجه أثناء النوم نحو الاحتفاظ بالجهاز العضوى وتحسينه ، ومن هنا أمكن للجسم أن يستعيض عن كل ما فقده بما يسترده فى نومه . ولقد أصاب « برداخ » Burdach إذ قرر أن النوم هو الحالة الطبيعية ، فالجنين يكاد ينام نوماً متصلاً ، والرضيع ينام الشطر

الأعظم من يومه ؛ وهل الحياة إلا جهاد ضد النوم ؟ « فالنوم قطعة من الموت استعرناها لنستعين بها على تجديد ما استهلكه عمل النهار من حياة » . إن النوم هو عدونا الأبدى ، وإنه ليتملكنا بعض الشيء حتى فى يقظتنا

الإرادة إذن هى جوهر الإنسان ، فماذا يمنع أن تكون جوهر الحياة فى كل صورها ، بل ماذا يمنع أن تكون جوهر الجماد ؟ لم لا تكون الإرادة هى « الشيء فى ذاته » الذى طالما بحثنا عنه ، وطالما يئسنا من الوصول إليه ؟ ألا إن الإرادة هى الحقيقة النهائية ، وهى كنه الأشياء الخفى

إذن ، فلنحاول أن نفسر مظاهر العالم الخارجي بالإرادة ، ولنضرب من فورنا إلى أعماق الموضوع فنرفض ما قاله السابقون من أن الإرادة ضرب من القوة ، ونزعم أن القوة هى صورة من صور الإرادة ؛ فإذا ألقى علينا سؤال « هيوم » : ما هى السببية ؟ أجبنا : إنها الإرادة ؛ فكما أن الإرادة هى العلة العامة التى توجه أنفسنا ، فهى كذلك علة الأشياء ، وما لم نفهم العلة على أنها إرادة ، فسنظل نردد ألفاظاً غامضة « كالقوة » « والجاذبية » وما إليهما ، فنحن لا نعلم ما هذه القوى ، ولكننا نعلم — ولو إلى حد ما — ما هى الإرادة ؟ فلماذا لا نقول إن

الطرد والجذب ، والكون والفساد ، والمغناطيسية والكهرباء ،
هى إرادة ؟ ولقد أشار « جوته » إلى هذه الفكرة فى عنوان
إحدى قصصه إذ سمى تجاذب الحبيبين الذى لا مندوحة عنه
« بالتشابه الانتخابى » ، ولعله يريد أن القوة التى تجذب المحب
إلى حبيبه هى هى القوة التى تجذب كوكباً إلى كوكب

هذا و إنا لنلاحظ فى حياة النبات أننا كلما هبطنا إلى أسفل
صور الحياة صغُرَ الدور الذى يلعبه العقل ، ولكن الإرادة تظل
هى هى : « إن ما فينا من إرادة تُتَابعُ أغراضها فى ضوء المعرفة ،
ولكن الإرادة هنا (أى فى النبات) ... تكافح كفاحاً أعمى
وأبكم على صورة محدودة لا تتغير ... إن اللاشعور هو الحالة
الأولية والطبيعية لسائر الأشياء ، ولذا فهو الأساس الذى تفرعَ
عنه الشعور — و بخاصة فى الأحياء — كجوهرها الإسمى ،
ولكن اللاشعور تظل له السيطرة حتى فى الكائنات ذوات
الشعور ، وعلى ذلك فمعظم الموجودات تعمل بلا شعور ، ولكنها
تسير تبعاً لقوانين طبيعتها — أعنى إرادتها . فالنباتات ليس لها
من الإدراك الشعورى إلا ما يشبه الإدراك شبهاً غاية فى الضعف ،
وليس لأحط أنواع الحيوان إلا بصيص من الإدراك فقط ، وحتى
بعد أن يصعد الشعور مجتازاً مراحل الحيوان إلى أن يصل إلى عقل

الإنسان ، فإن اللاشعور الذى رأيته فى النبات والذى بدأ منه الشعور يظل هو الأساس ، ويمكننا أن نلمس وجوده فى ضرورة النوم »

إن المهارة الآلية العجيبة التى نشاهدها فى الحيوان لتبين لنا فى جلاء كيف أن الإرادة أسبق من العقل . ألم تر إلى ذلك الفيل الذى سيق الى القارة الأوروبية ، والذى عبر فى رحلته تلك مئات من الجسور (الكبارى) كيف أبى أن يعبر على جسر ضعيف على الرغم من أنه رأى كثيراً من الجياد والناس يعبرونه ؛ ثم ، ألا ترى كيف يحجم الجرو الصغير عن القفز من المائدة لأنه يخشى عواقب تلك القفزة ، وهو لا يخشاها بناءً على البرهان العقلى (لأنه لم يسبق له تجربة من هذا النوع حتى يتسنى له الحكم) إنما هو يحجم بغريزته . بل انظر إلى قرود « الأورانج أوتانج » كيف تسعى إلى النار لتصطليها ، ولكنها يستحيل أن تخطئ فتحاول أكلها ! فليس هناك سبيل إلى الشك فى أن هذه الأمثلة وأضرابها غريزية وليست نتيجة لمنطق ، إنها أعمال الإرادة لا العقل

هذه الإرادة التى طال حديثنا عنها هى إرادة الحياة — أعنى الحد الأقصى من الحياة — وليست تقتصر هذه الإرادة للحياة على

كائن دون آخر ، بل كلها يريدها و يسترخص كل شيء فى سبيلها !
انظر إلى حبة القمح كيف تحتفظ بقوة الحياة الكامنة فيها ثلاثة آلاف من السنين حتى إذا ما ظفرت بالظروف الملائمة للنمو ترعرعت نباتاً ، بل فكر فى هذه الضفادع الأحياء التى وُجدت فى ثنايا حجر الجير ، والتى لبثت فى مخبئها ذاك عدة آلاف من السنين ترقب العودة إلى الحياة فى صبر جميل ! نعم إنها إرادة الحياة هى التى تسيطر على الكائنات كلها ، وأما عدوها الأبدى فهو الموت ...

أفلا تستطيع أن تهزم الموت ؟

ب — **ارادة النسل** : نعم تستطيع أن تهزم عدوها الموت ، بالتناسل ، رغم ما يتضمن التناسل من عناء وتضحية ، فكل كائن عضوى يسارع الى تضحية نفسه من أجل التناسل إذا ما بلغ حد النضوج : من العنكب الذى تلتهمه أنثاه بمجرد تلقيحه إياها ، والزنبور الذى يُفنى حياته فى جمع القوت لنسل لن يراه ، إلى الإنسان الذى يتفانى فى تحصيل حاجات أولاده من طعام ولباس وتربية ... فالنسل هو الغرض النهائى لكل كائن عضوى ، والتناسل هو أقوى الغرائز ، إذ هو الوسيلة الوحيدة التى يتسنى للإرادة بها أن تقهر الموت ؛ ولكى تثق الإرادة بسلامتها من

خطر الموت تعمدت ألا تضع إرادة النسل تحت رقابة العقل بماله من تأمل ومعرفة ، فلم يكد ينجو منها أحد ، حتى إنك لترى الفلاسفة أنفسهم قد انصاعوا لها وأنسلوا :

« إن الإرادة لتبدو فى التناسل مستقلةً عن المعرفة ، فهى تسير فى هذا المجال سيراً أعمى ، كما تعمل فى الطبيعة اللاشعورية ... و بناء على هذا كانت أعضاء التناسل هى بؤرة الإرادة بعينها ، وهى المركز الذى يقابله المخ الذى يمثل المعرفة من ناحية أخرى ... وأعضاء التناسل هى أساس حفظ الحياة ... لأنها تتضمن حياة لا تنتهى ، ومن أجل هذا عَبَدها منذ القدم اليونان واليهود ... إن العلاقة بين الجنسين ... هى فى الواقع النقطة المركزية الخفية لكل عمل وسلوك ، وهى تتجلى فى كل شىء برغم ما نحاول سترها به من الأقنعة ؛ إنها سبب الحروب ، وهى الغاية من السلام ، هى أساس الجد والغاية من المزاح ؛ وهى الينبوع الفياض بمستملح النكات ، وهى مفتاح كل تلميح ، ومعنى كل ما غمض من العبارات ... إننا نراها لا تنى فى رفع نفسها لتكون سيدة العالم سيادة وراثية حقيقية ، تريد أن تتربع على عرش الآباء بفضل اكتمال قوتها ، وتُلْقى من أوجها نظرة كلها السخرية والاستخفاف بما يتخذه الناس لها من قيود وأغلال ، أو بما يُعَدُّ لتحديدها

على أقل تقدير ، أو لمحوها إن أمكن ذلك ، بل إنها لتهزأ من محاولة السيطرة عليها سيطرةً تنزل بها إلى منزلة من الحياة ثانوية فرعية »

إن فلسفة الحب لتدور حول تبعية الأب للأم ، أو تبعية الوالد لولده ، أو تبعية الفرد للنوع ؛ وقانون الجاذبية الجنسية هو قبل كل شيء اختيار الأليف اختياراً لا شعوريا بحيث يتلاءم الأليفان لإنتاج النسل :

« كلٌّ يبحث عن أليفه الذى يمحو منه جوانب النقص حتى لا تورث ... فالرجل الضعيف البنية يبحث عن امرأة قوية ... وكل إنسان سيرى مافى أليفه من نواحى الكمال التى تعوزه هو جميلاً ، كلا بل إنه ليصف بالجمال نواحى النقص من أليفه التى تناقض نواحي نقصه هو ... إن الصفات الجسدية لأليفين تكون بحيث تحتفظ للنوع بصفاته المميزة بقدر الإمكان ، ومن أجل هذا يكون الواحد منهما مكملاً ومتمماً للآخر ، ولذلك تراه يرغب فيه رغبة قوية ... إن الفرد ليفقد جاذبيته للجنس الآخر بمقدار ما ابتعد عن أنسب فترات حياته للأنسال ... ولذا فللشباب جاذبيته دائماً حتى وإن خلا من الجمال ، ولكن لا جاذبية فى جمال بغير شباب ... »

ولكن مما تجدر ملاحظته فى هذا الصدد أن أشقى حالات الزواج هو ماتم على أساس من الحب (ولو أنه أصلحها لبقاء النوع) ، وعلة هذا أن الغرض الأسمى من الاتحاد الجنسى هو بقاء النوع لا لذة الفرد . أما أسعد زواج فى رأى « شوبنهور » فهو ما يتم بإشراف آباء الزوجين ، ولو أن هذا الضرب من الزواج — على ما فيه من سعادة الزوجين — أقل ملاءمة لحفظ النوع من زواج الحب ؛ ولهذا فان الفتاة التى تندفع وراء حبها معرضة عن نصح والديها تستحق الإعجاب لأنها آثرت بطبيعتها ما هو أهم وأكثر نفعاً ، لأنها فى مثل هذه الحالة تفضل واجبها نحو جنسها عن سعادة شخصها ؛ فالحب هو أدق وسيلة لاختيار الأزواج اختياراً صالحاً بحيث يؤدى إلى أحسن النتائج ؛ ومادام الحب خديعة تدبرها الطبيعة لأداء أغراضها ، فخير الزواج ماتمكن أن يمحو هذه الخديعة ، ولا يستطيع أن يفعل ذلك ، و بعبارة أخرى لا يستطيع أن يسعد بزواجه ، إلا الفيلسوف ، ولكن الفلاسفة لا يتزوجون !

ومما يدل أيضاً على خضوع الفرد لحاجات جنسه ، وعلى أنه مجرد أداة يتخذها الجنس لاستمرار بقائه ، هو أن حيوية الفرد تتوقف على حالة خلاياه التناسلية :

« يجب أن تُعْتبَر الغريزة الجنسية روح شجرة النوع التى

تنمو عليها حياة الفرد ، فالفرد من نوعه كالورقة من الشجرة تتغذى منها وتغذوها ، وهذا هو السبب فى قوة الغريزة الجنسية وفى أنها تنشأ من أعماق طبيعتنا . فإذا خُصِىَ فرد كان ذلك بمثابة قطعه من شجرة النوع التى ينمو عليها ، وإذا ما انفصل من شجرته فلا بد أن يذبل و يذوى ، ومن ثم تنحط قواه البدنية والعقلية : ومما يلاحظ أن خدمة الفرد للنوع — أعنى قيامه بعملية التلقيح — يتبعها دائماً تعب مؤقت وانحطاط فى كل القوى ، وقد يتبعها الموت العاجل عند معظم الحشرات ، أما عند الإنسان فخمود القوى التناسلية معناه أن الفرد يدنو من الموت ، والإفراط فى استخدام هذه القوة فى أية سن مدعاة لتقصير الحياة ، والاعتدال من ناحية أخرى يزيد قوى الإنسان كلها ، وبخاصة القوى العضلية ، وقد روعى هذا الأساس فى تدريب الرياضيين الإغريق ... وإن ذلك ليدل على أن حياة الفرد فى أعماقها ليست إلا جزءاً مستعاراً من حياة النوع ... التناسل هو الأوج الأعلى الذى يهوى منه الفرد بعد بلوغه إياه هُوِيًّا سريعاً أو بطيئاً ، بينما الحياة الجديدة (التى أنسلها) تؤكد للطبيعة بقاء النوع ، ثم هى تكرر الظاهرة بعينها ... وهكذا يكون تعاقب الموت والانسال بمثابة نبضات القلب للنوع ... إن الموت بالنسبة إلى

النوع كالنوم بالنسبة إلى الفرد ... هذا هو مذهب الطبيعة العظيم في الخلود ... إذ العالم بأسره — بكل ما فيه من ظواهر — هو تجسيد إرادة واحدة خفية ... ويقول « جوته » : (إن لأرواحنا طبيعة تستعصى على الفناء ، و إن فاعليتها لتمتد من الأزل إلى الأبد . إنها كالشمس التى تبدو غاربة لأعيننا الأرضية ولكنها في الحقيقة لا تغرب أبداً وتضىء بلا انقطاع) . ولقد أخذ منى « جوته » هذا التشبيه ، لا أنا الذى اقتبسته منه »

نحن كلنا أجزاء من حقيقة واحدة ولكن وجودنا فى زمان ومكان يُظْهِرنا بمظهر الكائنات المنفصلة ، فالزمان والمكان هما أصل الانفصال الفردى الذى تنقسم به الحياة إلى كائنات عضوية متميزة تبدو كأنما هى أشتات متفرقة فى أمكنة مختلفة ، وفى فترات من الزمان متباعدة . فليس الزمان والمكان إلا نقابا وهميا يخفى عن أعيننا اتحاد الأشياء ، إذ ليس فى واقع الأمر إلا نوعاً واحداً ، أو قل : حياةٌ واحدة ، أو إن شئت فقل إرادة واحدة . وكنه الفلسفة هو أن « تفهمك فى جلاء أن ليس الفرد إلا الظاهرة لا الشيء فى الذاته » وأن تريك « دوام الصورة الثابتة من خلال تغير المادة المتصل »

« إن من لا يستطيع أن ينظر إلى الناس والأشياء جميعاً

وفى كل عصـــور التاريخ كأشباح وأوهام فليست له ملكة الفلسفة ... إن فلسفة التاريخ الصحيحة هى إدراك وجودٍ ثابتٍ لا يتغير ، وإن بدا كما نراه متغيراً تغيراً لا نهـاية له فى الحوادث المتشـابكة . فهو يتابع اليوم نفس الأغراض التى كان بالأمس ينشدها والتى سيظل ينشدها إلى الأبد . فعلى فيلسوف التاريخ أن يتعرف — بناء على هذا — تلك الصفة الواحدة فى كل الحوادث... وعليه أن يرى أن الإنسانية هى هى فى كل مكان على الرغم مما توجبه الظروف الخاصة من أوجه الخلاف فى العادات والأخلاق والأزياء ... فقراءتك «لهيرودوتس» — من وجهة نظرٍ فلسفية — تكفى لدراسة التاريخ ... فى كل زمان وفى كل مكان ، ورمز الطبيعة الحقيقى هو الدائرة ، لأنها تعبر عن التكرار »

إننا نميل إلى الاعتقاد بأن مراحل التاريخ كلها إنما كانت خطوات تمهيدية ناقصــة فى ذاتها ، قُصِدَ بهـا أن تؤدى إلى عصرنا الذى نعيش فيه ، ولـكن هذه الفكرة بتقدم العالم خداع وضلال « لقـد نطق حكماء العصور كلها قولاً بعينه ؛ وكان السوقة فى العصور كلها الذين يكوّنون الأغلبية الساحقة متشابهين فى أعمالهم وأساليبهم ... وهكذا ستستمر الحال ، لأننا كما يقول « ڤولتير » سنترك الدنيا كما وجدناها فى جهلها وشقائهـا »

وإنا لنلمح فى هـذا معنى جـديداً للجبرية : « يقول « سبينوزا » إنه لو كان للصخرة التى تلقى فى الهواء إدراك لأيقنت أنهـا إنما تتحرك بارادتها الحرة ، وأنا أضيف إلى قوله هذا أن الصخرة لو فعلت هذا لأصابت ، لأن القوة التى تندفع بها الصخرة هى كالقوة التى تدفعنى أنا ، وإن ما يظهر فى الصخرة من تماسك وجاذبية وصـلابة هو فى جوهره نفس ما أراه فى نفسى وأسميه بالإرادة ، وهو ما كانت الصـخرة كذلك تسـميه بالإرادة لو وُهبت المعرفة » ، ولـكن الإرادة ليست حرة لا فى الصـخرة ولا فى الفيلسوف . نعم إن الإرادة فى مجموعها — ككلٍّ متحد — حرة لأنه ليس ثمت إرادة إلى جانبها تُحَدِّدُها ؛ ولـكن كل جزء من تلك الإرادة العامة — كل نوع على حدة ، ثم كل كائن عضوى من النوع ، ثم كل عضو من هـذا الـكائن — محدود بما يرسمه له الـكل

« إن كل إنسان ليعتقد أنه حر منذ الأزل حرية كاملة حتى فى أعماله الضرورية ، وهو يظن أنه فى كل لحظة قادر أن يبدأ ضرباً جديداً من الحياة ، وليس معنى ذلك إلا أنه يستطيع أن يكون شخصاً آخر ، ولـكن التجربة سرعان ما تعلّمه أنه ليس حرا وأنه خاضع للضرورة ، وأنه لا يتسنى له أن يغيّر من سلوكه على

الرغم من كل ماله من عزم وتأمل ، وأنه لا بد له — من بدء حياته إلى نهايتها — أن ينفذ نفس الأخلاق التى قد ينقدها هو نفسه ، وأن يلعب الدور الذى أُسند إليه حتى ختامه »

(٥) العالم شر :

ولكن إذا كان العالم فى جوهره عبارة عن إرادة كما بينا ، فلا بد أن يكون مليئاً بألوان الشقاء والعناء .

(١) فهو عالم شر وسوء ، لأن الإرادة معناها الحاجة ، وهى دائماً تتطلع إلى أكثر مما تظفر به ، فإذا تحققت لك رغبة وجدت إلى جانبها عشر رغبات قد أعوزها التحقق ، إذ الرغبة لا نهائية لا يحدها شىء ، أما بلوغها وتحققها فمحدودان ، فإذا بلغت مأرباً أو حققت رغبة فما ذاك إلا « كالحسنة نقذف بها إلى الفقير ، فتحفظ حياته اليوم لكى يمتد شقاؤه إلى الغد ... إنه مادام إدراكنا مغموراً بإرادتنا ، ومادمنا خاضعين لمزدحم الرغبات بآمالها ومخاوفها التى لا تنقطع ، مادمنا مدفوعين لإرادة هذا الشىء أو ذاك ، فيستحيل أن نحيا فى سعادة كاملة أو فى سلام دائم » ؛ هذا فضلاً عن أن بلوغ الأمل لا يستتبع القناعة والرضى ، فليس أقتل للمثل الأعلى من تحققه ، « وإن العاطفة

الراضية القانعة تؤدى إلى الشقاء أكثر مما تؤدى إلى السعادة ، لأن حاجاتها كثيراً ما تتعارض مع المصلحة الشخصية لصاحب تلك العاطفة حتى ينتهى الأمر إلى سحق تلك المصلحة » ؛ وإن كل فرد ليحمل فى طوية نفسه عوامل شقائه ، لأنه إذا تحققت له رغبة فإنها لا بد أن تستتبع رغبة جديدة تريد التحقق . وهكذا تتسلسل الرغبات إلى ما لا نهاية ؛ « وعلة هذا هى أن الإرادة لا بد أن تعيش على نفسها ، لأنه ليس ثمت شىء سواها ، وهى إرادة أبداً جائعة »

« إن فى كل فرد حوضا من الألم لا محيص له عنه ... وهو حوض يستحيل أن يظل فارغاً كما أنه لا يمكن أن يسع أكثر مما يملؤه ... فإذا ما أزيح عن صدورنا عناء جسيم مضن ... حل مكانه على الفور عناء آخر ، ولقد كانت مادة هذا العناء موجودة فعلاً ، ولكن منعها أن تجد سبيلها إلى الشعور بها أَنْ لم يكن هنالك من القُوَى ما يفرُغ لها ... أما الآن وقد خلا لها مكان فإنها تندفع وتتبوأ مكانها »

(٢) وهو أيضاً عالم شر وسوء لأن الألم هو دافعه الأساسى وحقيقته الجوهرية ، وليست اللذة إلا امتناعاً سلبيا للألم ؛ ولقد أصاب « أرسطو » إذ قال إنه لا ينبغى للحكيم أن ينشد اللذة ،

وحسبه أن يتخلص من الألم والشقاء

« إن كل ما يقنع الناس أو ما يسمونه عادة بالسعادة سلبى فى حقيقته وجوهره ... فنحن لا نشعر تمام الشعور بما لدينا من أسباب النعيم ولا نحمدها ، بل ننظر إليها باعتبارها شيئاً طبيعيا لا أكثر ، وذلك لأنها لا تنفعنا إلا على نحو سلبى فقط ، بأن تقف أسباب العذاب ؛ فنحن لا ندرك قيمتها إلا إذا فقدناها ، لأن الحاجة والحرمان والأسى هى الجانب الإيجابى الذى يتصل بنا اتصالاً مباشراً ... ماذا دفع الكَلْبيِّين إلى نبذ اللذة فى كل صورها إن لم يكن الألم فى واقع الأمر دائماً يمتزج باللذة بمقدار يكثر أو يقل ؟ ... »

(٣) والحياة شر وسوء لأنه « لا تكاد الحاجة والألم يسمحان للإنسان بشىء من الراحة حتى يشعر بالسآمة على الفور ، بحيث لا يكون له غنى عن التسلية » — أعنى مزيداً من الألم . وحتى لو ظفرنا للإنسان بالمدينة الفاضلة ، فإنه لا بد أن يتبقى من الشرور ما لا يحصيه العد ، لأن بعضها — كالجهاد مثلاً — جوهرى للحياة ، وإذا نحن محونا كل شر وامتنع الجهاد امتناعاً تاما أصبحت السآمة عبئاً غير محتمل كالألم سواء بسواء ، ولهذا ترى « الحياة تتأرجح كالبندول إلى الأمام والخلف بين الألم

والسأم ... إن الإنسان بعد أن كوّن من آلامه وعذابه فكرة الجحيم ، رأى أن لم يبق لديه شيء يكوّن منه الجنة إلا الملل »
والواقع أننا كلما ازددنا فى الحياة نجاحاً ازددنا ضجراً ومللاً

(٤) والحياة شر لأنه كلما علا الكائن العضوى فى سلم الارتقاء وارتفع ازداد ما يعانيه من ألم ، وإن زيادة معرفته لا تحل من الإشكال شيئاً :

« لأنه كلما ازدادت ظاهرة الإرادة كمالاً ازداد العناء ظهوراً ووضوحاً . ففى النبات لا يكون قد تم الإحساس بعد ، ولذا فلا ألم ، ثم يعانى أحط أنواع الحيوان مقداراً يسيراً جدا من الألم ... ؛ وحتى فى الحشرات تكون قابلية الشعور والألم لا تزال محدودة ، وأول ما تظهر تلك القابلية بدرجة عظيمة حينما يكمل تكوين الجهاز العصبى للحيوانات آكلة العشب ، ثم تزداد باطراد كلما نما العقل . وهكذا يزداد الألم كلما ارتفع الإدراك ، أى بمقدار اقتراب المعرفة من الدقة ، حتى يصل إلى ذروته العليا فى الإنسان . ثم يزداد ما يحسه الإنسان من ألم كلما دقت معرفته واشتد ذكاؤه ، ولذا كان أشد بنى الإنسان معاناة للألم هو العبقرى الموهوب »

إذن فمتى ازداد قسط الإنسان من المعرفة ازداد الشقاء

أيضاً . و إن ذاكرة الإنسان التى يستعيد بها الماضى ، و بعد نظره الذى يستطلع به المستقبل ، يضيفان كثيراً إلى بؤسه وألمه ، لأن الشطر الأعظم مما تعانى الإنسانية من ألم ، هو فى استعراض الماضى أو فى استطلاع المستقبل ، أما الألم فى حد ذاته فقصير . انظر مثلاً كم يتألم الإنسان من فكرة الموت أكثر مما يؤلمه الموت نفسه !

(٥) والحياة شر لأنها قتال لا ينقطع ، فأينما توجهت ألفيت جهاداً وقتالاً ومنافسة ، فكل نوع « يقاتل لينتزع ما يملكه الآخر من مادة ومكان وزمان »

« إن الهيدرا Hydra [١] الصغيرة التى تتبرعم من أمها العجوز وتفصل نفسها عنها ، لتحارب وهى لا تزال متصلة بأمها ، لكى تظفر بالفريسة التى تعرض أمامها ، حتى إن الواحدة لتخطفها من فم الثانية . وإن النملة الأسترالية Bull-dogant لتضرب لنا أوضح مثل فى هذا الباب ؛ لأنها تنقسم نصفين ، ثم تبدأ المعركة بين الرأس والذنب ، فيعض الرأس بأسنانه الذنب ، كما يلدغ الذنبُ الرأسَ لكى يدافع عن نفسه دفاعاً مجيداً ، وقد تستغرق المعركة نصف ساعة حتى يموتا أو يطردهما النمل الآخر ... و يروى لنا Yunghahn أنه شهد فى « جاوا » سهلاً يمتد مدى البصر ،

(١) الهيدرا حيوان خرافى ذو رءوس صغيرة

تغطيه بأسره هيا كل الموتى ، حتى ظن أنه ميدان قتال ، ولكنها لم تكن سوى هيا كل سلاحف كبيرة ... قد خرجت هنالك من البحر لتضع بيضها ، فهاجمتها الكلاب المتوحشة التى تستطيع بقوة اتحادها أن ترقدها على ظهورها ثم تنزع منها القشرة الصغيرة التى تغطى منها المعدة ثم تلتهمها حيةً ، و يغلب أن ينقضّ بعدئذ على هاتيك الكلاب نمر ... من أجل ذلك ولدت السلاحف ... وهكذا تفترس إرادة الحياة نفسها أينما ذهبت ، و يكون غذاؤها فى صور مختلفة ، حتى يجىء فى النهاية الجنس البشرى الذى يتحكم فى سائر الأجناس الأخرى فيحسب الطبيعة مصنعاً أعد لنفعه هو ؛ ومع هذا فحتى الجنس البشرى ... يبدو فيه هذا النزاع بأجلى وضوح ، هذا النزاع الذى يقع بين الإرادة و بين نفسها ، فنرى (الإنسان ذئباً للإنسان) »

حقا إن صورة الحياة فى مجموعها لتحوى من صنوف الألم ما يربو على طاقة العقل المتأمل ، فلا يسع هذا العقل أن يلم بكل ما هنالك من الألم وصنوف العذاب ، و إن الحياة لتعتمد على جهلنا بها بعض الجهل ، وعدم إمكاننا معرفتها حق المعرفة :

« إننا لو عرضنا أمام نظر الإنسان ما تتعرض له حياته من الألم والبؤس المروع المتصل عرضاً واضحاً لامتلأ رعباً . ولو أخذنا

المتفائل الراسخ فى تفاؤله إلى المستشفيات وملاجئ المرضى وغرف العمليات الجراحية ، ولو أخذناه إلى السجون وغرف التعذيب وأوكار العبيد ، ولو أخذناه إلى ميادين القتال وأماكن الإعدام ، ولو فتحنا له كل مكامن الشقاء المعتمة حيث يختبئ الشقاء و يتستر لكى لا يرمقه النظر المستطلع البارد ، ثم لو أجزنا له أن ينظر إلى السراديب التى يموت فيها الناس جوعاً فى Ugolino ، لعلم هذا المتفائل طبيعة هذا العالم كما نعلمه ، ذلك العالم الذى « ليس فى الإمكان أبدع منه » . و إلا فمن أين جاء « دانتى » بمادة جحيمه ، ألم يجئ بها من هـذه الدنيا الواقعة ؟ ومع ذلك فقد صور منها جحيما أكمل ما يكون الجحيم ؛ ولكنه حين أراد من ناحية أخرى أن يصف الجنة وما فيها من نعيم ، اصطدم بمشكلة لم يستطع أن يتغلب عليها ، وذلك لأن عالمنا ليس فيه شىء على الإطلاق يصح أن يكون مادة لهذه الفردوس ... إن كل الملاحم التمثيلية لا يسعها إلا أن تصور عراكاً وجهاداً وقتلاً من أجل السعادة ، ولكنها لا تصور مطلقاً السعادة الكاملة الباقية نفسها ، إنها تقود أبطالها إلى آلاف المخاطر والمصاعب لكى يظفروا بما ينشدون ، ثم هم لا يكادون يبلغون أهدافهم حتى تسرع القصة فتسدل الستار ، لأنه لم يعد لها بعد ذلك

شىء تعمله سوى أن الهدف المتلألئ الذى كان البطل يتوقع أن يظفر عنده بالسعادة ليس له فيه إلا الخيبة ، وأنه لم يكن بعد بلوغه أحسن حالاً منه قبل

نحن تعساء إذا تزوجنا ، تعساء إذا بقينا بغير زواج ، تعساء لو اعتزلنا ، تعساء إذا خالطنا المجتمع ، و إن الحياة لمأساة مبكية وملهاة مضحكة « فلو ألقيت نظرك على حياة الفرد فى مجموعها .. بحيث ترى أبرز ملامحها وأدلها معنى ؛ لما وجدتها فى حقيقتها إلا مأساة متصلة ، أما إذا تناولت بنظرك تفصيلاتها فأنك تراها ملهاة » انظر إلى الحياة نظرة باحث مدقق :

« يدخلونك وأنت صبى فى الخامسة مغزل قطن أو مصنعاً آخر ، فتظل منذ تلك الساعة تذهب إلى مصنعك كل يوم ، فتقضى فيه أول الأمر عشر ساعات ، ثم اثنتى عشرة ، ثم أربع عشرة ، تؤدى أثناءها عملاً آليًا لا يتغير ، وأنت مضطر إلى هذا لكى تشترى بأغلى الأثمان أنفاسك التى تُرضى بها إرادة الحياة . . . . و إن تحت القشرة الأرضية الراسخة لقوى طبيعية كامنة جبارة ، إذا ما أتاحت لها الحادثات أن تنطلق من كمينها فلا مناص من تهديمها للقشرة الأرضية بكل ما عليها من أحياء ، كما حدث ثلاث مرات على الأقل فوق أرضنا هذه ،

ويرجح أن سيحدث أكثر من هذا فى مقتبل الأيام . إن زلزال لشبونه ، وزلزال هاييتى Haiti وتقويض بومبى ، ليست إلا لمحات صغاراً عابثات تشير إلى ما يمكن حدوثه »

فليس التفاؤل أمام كل هذه المصائب إلا سخرية من كوارث البشر ، وصفوة القول . « أن طبيعة الحياة تبدو لنا فى كل ما تبدو فيه من صور كأنما هى مقصودة ومدبرة ، بحيث تدعونا إلى العقيدة بأن ليس فيها ألبتة ما هو جدير منا بالجهاد والمجهود والقتال ، وما طيبات الحياة كلها إلا عبثاً ، والعالم فى كل ما يقصد إليه فاشل ، فهو كالعمل الذى لا يغطى مصاريفه »

ولكى تكون سعيداً ينبغى أن تكون فى جهل الشباب الذى يحسب أن العزم والجهاد سببان للسعادة ؛ لأنه لم يعلم بعد ظمأ الرغبة الذى لا ينطفئ وما ينجم عنه من بلاء ، ولم يعلم أيضاً أن الرغبة حتى لو تحققت فليس فى تحقيقها نفع ولا ثمرة ، ثم هو لم يستيقن بعدُ أن خاتمة الجهاد هزيمة ليس منها مفر ، « إن فرح الشباب ونشاطه يرجعان من ناحيــة إلى أن الموت يكون خافيا عنا حينما نكون صاعدين أكمة الحياة ؛ لأنه يكمن هنالك فى أسفل الجانب الآخر . . . فإذا ما دنونا من ختام الحياة فإن كل يوم نحياه يبعث فينا نفس الإحساس الذى يحسه المجرم فى كل

خطوة يخطوها فى طريقه إلى المقصلة . . . لكى يعلم الإنسان أن الحياة قصيرة لا بد له أن يعيش طويلاً . . . . فالى عامنا السادس والثلاثين نكون — من حيث طريقة بذلنا لنشاطنا الحيوى — أشبه بالذين يعيشون على أرباح أموالهم ، يأخذون فى الغد ماينفقونه اليوم ، ولكن موقفنا بعد السادسة والثلاثين من عمرنا يكون كموقف صاحب المال الذى يبدأ فى الإنفاق من رأس ماله . . . . وإن فزع الإنسان من هذه الكارثة هو الذى يجعل حبه للامتلاك يزداد كلما تقدم فى السن . . . . إن أسعد أوقات الحياة ما بعد عن الشباب ، وما أصدق أفلاطون فى ملاحظته التى أوردها فى مستهل جمهوريته من أن الأفضل أن يُعطى أَحسن الجزاء لذى السن المتقدمة ، لأن الشيخوخة تحرر صاحبها من العاطفة الحيوانية التى لم تفتأ تحركه حتى ذلك الوقت . . . ومع ذلك فلا يجوز لنا أَن ننسى أنه إذا ما خمدت هذه العاطفة ذهب معها لب الحياة الحقيقى ، حيث لا يبقى إلا القشرة الجوفاء ، ومن ناحية أُخرى تصبح الحياة حينئذ كالمهزلة التى بدأَت بممثلين حقيقيين ، ثم استمرت هكذا ، وانتهت آخر الأمر بأشباح آلية ارتدَت ملابس أولئك »

ثم يلاقى الإنسان منيته آخر الأمر ، ومن العجب أنه إذا

أخذت الخبرة والتجربة فى التحول إلى حكمة ، بدأ المخ والجسم عامة فى التدهور ! « إن كل شىء لا يلبث إلا لحظة ثم يسرع فى طريقه إلى الموت » ، و إذا سوفت المنية للإنسان فصبرت عليه ومدت فى أجله قليلاً فهى إنما تلعب به كما تلعب القطة بالجرذ الذى لا حول له ولا قوة : « فمن الواضح أنه كما أن المشى ليس بالبداهة إلا سقوطاً نقاومه مقاومة مستمرّة ، كذلك حياة أبداننا ليست إلا موتاً نستمر فى مقاومته ، هى موت نسوّف فى حدوثه طول الحياة » ومن أجل هذا ترى « طغاة الشرق يضعون فى ثنايا حليهم الفاخرة ولباسهم الزاهر قارورة ثمينة من السم ؟ » . ففلسفة الشرق تفهم وجود الموت وجوداً متصلاً دائماً ، وهى تخلع على طلابها مظهراً هادئاً ومشية بطيئة رزينة ، ناشئان من إدراكهم لقصر الوجود الشخصى . إن خشية الموت هى بدء الفلسفة ، وهى العلة النهائية للدين ، ولما كان أوساط الناس يعجزون عن التوفيق بين أنفسهم و بين الموت ، تراهم يتخذون فلسفات وديانات لا يكاد يحصرها العد ، و إن ما يسود الناس من عقيدة فى الخلود لدليل على خوفٍ مفزع من الموت

« و إذا كنا نصطنع اللاهوت ليكون مهربا من خوف الموت ، فكذلك قد ينتابنا الجنون ليكون مهربا من الألم » : يجىء الجنون

وسيلة يتخذها الإنسان ليتجنب بها ذكرى الألم » ، فهو قطع في سلسلة إدراك الإنسان ، وقد تكون فيه نجاته

« ما أكثر ما يفكر الإنسان في أشياء — رغم إرادته — تسيء إلى مصلحته أشد الإساءة وتجرح عزته ، وتعطل رغباته . فما أعسر أن يصر الإنسان على وضع هذه الأشياء أمام عقله للبحث الجدي الدقيق ... ففي مقاومة الإنسان لإرادته وقسرها على أن تسمح لما هو نقيضها أن يوضع تحت بحث العقل ، تقع الثغرة التي يمكن للجنون أن ينفذ منها إلى العقل . . . فإذا قاومت الإرادةُ العقلَ في استيعاب معرفةٍ ما بحيث تمكنت من تعطيل عملية العقل تعطيلاً لم يستطع معه العقل أن يؤدي عمله على الوجه الأكمل ، عندئذ يتكون في العقل عناصر وظروف معينة تُكبت فيه كبتاً تاما ، لأن الإرادة لا تتحمل رؤيتها ، فتنشأ بذلك فجوات لا بد من ملئها كما تهوى الإرادة ، وبهذا ينشأ الجنون ، لأن العقل في هذه الحالة قد تنازل عن طبيعته لكي يُرضي الإرادة فيصورُ الخيالُ للإنسان ما ليس له وجود . ولكن الجنون الذي نشأ على هذا النحو هو في الواقع نسيان لألم لم يكن للإنسان به قِبَل ، إنه آخر وسيلة تنجينا من الإرادة المضنية »

أما آخر أبواب الهرب فهو الانتحار ، حيث يتغلب الفكر والخيال على الغريزة (وهذا عجيب) ، ويقال فى هذا الصدد إن « ديوجنيس » قد وضع حدًّا لحياته برفضه أن يتنفس — فما أروعه انتصاراً على إرادة الحياة ! ولكنه انتصار فردى فقط ، لأن الإرادة لا تزال مستمرة فى حياة النوع . إن الحياة لتضحك من الانتحار وتبتسم للموت ، لأنه إذا تعمد الموتَ فردٌ واحد ، أنسل إلى جانبه آلاف الأفراد نسلاً عن غير عمد « إن الانتحار وهو قضاء إرادى على الوجود الظاهرى للفرد ، عبث وحمق ، لأن الشىء فى ذاته — أعنى النوع والحياة والإرادة بصفة عامة — لا تتأثر به وتظل كما يظل قوس قزح حتى ولو أسرعت نقط الماء التى تكونه إلى السقوط » . إن العناء والكفاح يبقيان بعد موت الفرد ، ولا بد أن يستمرا ما دامت الإرادة تسود الإنسان ، ويستحيل أن ينتصر الإنسان على أمراض الحياة إلا إذا أخضع الإرادة خضوعاً تاما للمعرفة والعقل

(٦) حكمة الحياة :

(ا) **الفلسفة** : تأمل بادىء بدء فى حمق الرغبة حين تنزع إلى الأشياء المادية ، إذ يظن المغفلون أنهم إذا استطاعوا

أن يجمعوا المال الكثير؛ أمكنهم أن يجيبوا إرادتهم إلى كل ما تريد ، لأنهم يفرضون أن صاحب الثروة الطائلة يملك الوسيلة لإشباع كل رغباته « وكثيراً ما يعاب على الناس رغبتهم فى المال قبل أى شىء آخر ، وحبهم له أكثر من كل ما عداه ، ولكنه من الطبيعى ، بل مما ليس عنه للناس منصرف ، أن يميلوا إلى شىء فيه قابلية دائمة للتحول إلى أى شىء مما قد تنزع إليه رغباتهم الكثيرة الهائمة . أما كل شىء ما خلا المال فلا يستطيع أن يشبع من الإنسان إلا رغبة واحدة فقط ، فالمال وحده هو الخير المطلق ... لأنه استجابة مجردة لكل الرغبات » . ولكن مع هذا فإن حياة تتجه بكلها إلى تحصيل الثروة لا خير فيها ، إلا إذا عرفنا كيف نحول تلك الثروة إلى سعادة ، وهذا فن يحتاج إلى ثقافة وحكمة . إن الرغبات الحسية المتتابعة يستحيل أن ترضى وتقتنع ، ولا بد للإنسان أن يفهم أغراض الحياة كما لا بد أن يفهم فن تحصيل الوسائل للحياة « فالناس أميل ألف مرة إلى أن يكونوا أغنياء منهم إلى تحصيل الثقافة ، مع أن اليقين الذى لا شك فيه هو أن سعادة الإنسان تتوقف على ثقافة الإنسان أكثر مما تعتمد على ما يملكه » فالرجل الذى ليس له مقدرة عقلية لا يدرى كيف يملأ فراغه — « ومن العسير أن نطمئنّ فى الفراغ » ، ولذا ترى

غير المثقف يندفع اندفاع المنهوم الشره إلى البحث عن حاجات حسية جديدة ، حتى يخر آخر الأمر صريعاً مهزوماً أمام الإلاهة الجبارة التى نيط بها الانتقام من الأثرياء والكسالى — وهى السآمة

فليست الثروة هى الطريق القويم ، وإنما هى الحكمة . ففى الإنسان جانبان : فهو من ناحية جهادٌ عنيف من الإرادة التى مركزها الجهاز التناسلى . وهو من ناحية أخرى شخص خالد حر حكيم ذو معرفة خالصة ومركزها المخ ؛ ومن العجيب أن يكون فى إمكان المعرفة أن تسيطر على الإرادة مع أنها وليدتها ، وإن إمكان استقلال المعرفة عن الإرادة ليبدو أولاً فى استخفاف العقل أحياناً بمطالب الرغبة «فقد يرفض العقل أن يطيع الإرادة ، مثال ذلك حينما نحاول عبثا أن نركز عقولنا فى شىء ما (أعنى تريد الإرادة أن يفكر العقل فيرفض العقل أن يطيع) أو حينما نطالب الذاكرة فى غير طائل أن تتذكر شيئاً ما ائتمنتها الإرادة على حفظه . وإنه لتتضح العلاقة بين الإرادة والعقل واختلافهما وضوحا تاما فى غضب الإرادة من العقل فى مثل هذه الأحوال . وقد يتأثر العقل أحياناً من غضب الإرادة فيستحضر ما أريد منه بعد بضع ساعات ، أو فى اليوم التالى ، وقد يفعل هذا على غرة وبغير مناسبة » . ثم قد ينتقل العقل فيكون سيد الإرادة بعد أن كان

تابعها ، فقد يُقدم الإنسان مثلاً على عمل فيه عناؤه بعد تفكير طويل ، فقد ينتحر أو يقتل أو يبارز أو يأتى بعمل آخر مما فيه خطر على الحياة ومما تثور ضده طبيعته الغريزية ، ولكنه مع ذلك يُقدم مدفوعاً بعقله وتفكيره . فأنت ترى من ذلك إلى أى حد استطاع العقل أن يسيطر على الطبيعة الحيوانية فى مثل هذه الظروف

إن هذه القوة التى يتمتع بها العقل والتى يمكنه بها أن يؤثر فى الإرادة تسمح للإنسان أن يرسم لنفسه طريقاً يضمن له الرقى والتقدم ، فهو بالمعرفة يستطيع أن يُعَدِّل الرغبة أو أن يخمدها ، كما يمكنه أن يعدلها أو يخمدها بما قد يدركه من الفلسفة الجبرية التى تعترف أن كل شىء نتيجة حتمية لسوابقه ؛ فبين كل عشرة مثيرات مما يعرض لنا و يعكر صفونا نستطيع أن نتغلب على تسعة منها ولا ندعها تنال من نفوسنا شيئاً إذا نحن أدركنا عللها إدراكاً تاما ، أى إذا عرفنا حقيقة طبيعتها وضرورة وقوعها ؛ ففى مكنة العقل أن يكون من إرادة الإنسان ما يكون السرج والشكيمة من الجواد الجموح ، فليس أدعى إلى ضمان الانسجام والتوفيق بين الإنسان و بين الحادثات الخارجية أو المشاعر الباطنية إلا المعرفة الدقيقة ، فكلما ازددنا

عرفانا لعواطفنا قلت سيطرتها علينا ، وأمنع قلعة نحتمى بها هى ضبطنا لنفوسنا . فإذا أردت أن يخضع كل شيء لسلطانك فلتخضع نفسك لعقلك ، و إن أعجب من يسترعى الإعجاب ليس من يقهر الدنيا و يحكمها ، ولكنه الذى يخضع نفسه و يلجمها

وهكذا تصفو الإرادة بفعل الفلسفة ، ولكن ينبغى أن تفهم أن معنى الفلسفة هو التجربة والفكر ، وحذار أن تظنها مجرد القراءة والدرس :

« إن تدفق أفكار غيرنا فى نفوسنا تدفقاً دائماً لا بد أن يحصر أفكارنا و يضغطها ، ثم يشل قوة تفكيرنا فى النهاية . . . إن نزوع معظم العلماء إلى القراءة هو نوع من امتصاص الفراغ ، ذلك أن إجداب عقولهم يسحب أفكار الآخرين إلى الداخل سحباً لا محيص عنه[١] . . . و إنه لمن الخطر أن نقرأ عن موضوع قبل أن نفكر فيه أولاً بأنفسنا . . . فنحن حين نقرأ إنما يفكر لنا شخص آخر ولا نكون حينئذ إلا معيدين لعمليته العقلية . . لذلك لو قضى شخص كل يومه فى القراءة . . فقد بالتدريج ملكة تفكيره . . فالخبرة التى نستمدها من الحياة يصح أن تُعتبر ضرباً من المتن ، وشرح هذا المتن هو التفكير

(١) يريد أن عقولهم كالإناء المفرغ من الهواء يميل إلى سحب الهواء من الخارج

والمعرفة ، فإذا حصل إنسان على مقدار كبير من التفكير والمعرفة العقلية وعلى تجربة قليلة ، كان كتلك الكتب التي يكون فى كل صفحة من صفحاتها سطران من المتن وأربعون سطراً من الشرح »

فأول ما نتقدم إليك به من النصح هو أن الحياة قبل الكتب والنصيحة الثانية هى أن يكون المتن قبل الشرح . فاقرأ إنتاج الخالقين المبدعين قبل أن تقرأ العارضين والنقاد « فلا يمكنك أن تحصّل الأفكار الفلسفية إلا من المؤلفين أنفسهم ، ولهذا فمن يرى فى نفسه ميلاً إلى الفلسفة ينبغى أن يبحث عن معلميها الخالدين فى محراب مؤلفاتهم الهادئ » ، فكتاب واحد من كتب العباقرة يساوى ألفاً من كتب الشراح

لن يكون تحصيل الثقافة مجدياً إلا إذا أخذت نفسك بهذه الحدود ، فإن فعلت ذلك استطعت أن تحصل على وسيلة للسعادة ، لأن سعادتنا تعتمد على ما فى عقولنا أكثر مما تتوقف على ما تحويه جيوبنا ، بل إن الشهرة نفسها عبث وحمق « إذ لا تصلح رءوس الناس أن تكون داراً لسعادة الرجل الحقيقية لأنها مكان خبيث » :

« إن السعادة التى نستمدها من أنفسنا لأعظم من تلك التى

نحصل عليها مما يحيط بنا . . . إن الدنيا التى يعيش فيها الإنسان تتشكل حسب الكيفية التى ينظر بها إليها . . . . وما دام لا يوجد شيء بالنسبة لإنسان ، ولا يحدث له إلا ما يوجد وما يحدث فى إدراكه فقط ، فأهم شيء له هو تركيب إدراكه . . . . ولذا فقد صدق أرسطو حين قال : إن الإنسان إذا أراد أن يكون سعيداً فليكف نفسه بنفسه »

لا سبيل لخلاص الإنسان من شر رغبات الإرادة التى لا نهاية لها إلا فى تأمل الحياة تأملا عقليا ، ودراسة ما كتبه نوابغ العصور كلها من جميع الأمم « فالعقل غير الأنانى يصعد كالرائحة الزكية فوق أخطاء الإرادة ومهاتراتها » . وإن الجمهرة العظمى من الناس ليعجزهم أن يرتفعوا بأنفسهم عن النظر إلى الأشياء باعتبارها مواضع شهوة ورغبة ؛ ومن هنا ينشأ ما هم فيه من بؤس ، فنظرك إلى الأشياء نظراً خالصاً باعتبارها موضوعا للفهم معناه ارتفاع عن القيود إلى حيث الحرية

« إذا ما جذبنا فجأة من سيل الرغبات المتدفق عاملٌ خارجى أو ميلٌ داخلى ، فخلَّص المعرفة من استبداد الإرادة بحيث لا يعود انتباهنا يتجه إلى دوافع الرغبة بل إلى تفهم الأشياء ، وهى حرة مما يربطها بالإرادة من روابط ، ثم ينظر إليها نظرة لا يشوبها

شيء من الهوى الشخصى والنزعة الذاتية ، أى ينظر إليها نظرة موضوعية خالصة — إذا انصرف العقل بكايته إلى الأشـياء باعتبارها أفكاراً لا باعتبارها دوافع مثيرة للرغبة ، عندئذ يرفرف علينا السلام الذى طالما نشدناه ، والذى ما فتئ يفات منا فى ذلك السرداب ، سرداب الرغبات . . . . . وعندئذ نحيا حياة لا ألم فيها ، وهى الحياة التى امتدحها « أبيقور » وقال إنها الخير الأسمى ، و إنها حياة الآلهة ، لأننا سنكون حينئذ أحراراً من كفاح الإرادة التعس »

(ب) **العبقرى** : والعبقرى هو أعلى صورة من صور هـذه المعرفة اللاإرادية ، وأحط ألوان الحياة هو ما تألف من إرادة صرفة بغير معرفة ، والإنسان بصفة عامة أغلبه إرادةٌ وأقله معرفةٌ . أما العبقرى فهو من كان معرفة فى معظمه و إرادة فى أقله « والعبقر ية إنمـا تـكون فى هذا : أن تنمو الملـكة العارفة نموا يزيد عن المقدار الذى تتطلبه خـدمة الإرادة ز يادة عظيمة » ورجحان العقل فى إنسان على الإرادة معناه انتقال بعض القوة من النشاط التناسلى إلى النشاط العقلى « والصفة الأساسية للعبقر ية هى سيطرة غير طبيعية للحساسـية والغضب على القوة التناسلية » ، ومن ثم كانت العـداوة بين العبقرى والمرأة التى

تمثل التناسل كما تمثل خضوع العقل لإرادة الحياة ، نعم « قد يكون للنساء موهبة عظيمة ، ولكنها ليست عبقرية ، لأنهن دائما ذاتيات فى وجهة نظرهن » ، فكل شيء عندهن شخصى وينظرن إليه كوسيلة لأغراض شخصية ، مع أن العبقرية ما هى إلا النظرة الموضوعية الخالصة ، أعنى أنها ميل العقل لأن ينظر إلى الأشياء من وجهة نظر موضوعية محضة . العبقرية هى القوة التى يتمكن بها الفرد من نبذ مصالحه ورغباته وأغراضه ومحوها جميعاً من أمام عينيه ، هى القوة التى يستطيع بها العبقرى أن ينسى شخصيته نسياناً تاما إلى وقت معين ، لكى يكون ذاتاً عارفة خالصة ليس إلا ، وبذلك يتمكن من رؤية العالم فى وضوح وجلاء ، ولهذا فلفظ العبقرية ينحصر معناه فى سيادة المعرفة ورجحانها على الإرادة

إذا تخلص العقل من الإرادة استطاع أن يرى الشيء كما هو « فالعبقرية تعرض علينا المرآة السحرية التى يظهر لنا على سطحها كل ما هو حيوى ذو معنى متجمعاً بعضه إلى بعض ، وموضوعا فى ضوء ساطع ، أما ما هو عرضى زائد فينبذ جانباً » إن الفكر لينفذ خلال العاطفة كما يتدفق ضوء الشمس خلال السحاب ، فيكشف عن لب الأشياء وصميمها ؛ إنه يذهب إلى

ماوراء الفرد والجزئى حتى يصل إلى « المثال الأفلاطونى » أى إلى الجوهر الذى يكون الشيء الجزئى صورة من صوره — فالمصور الفنان هو الذى لا يقصر نظره على الشخصية الفردية التى يرسمها وعلى ملامحه المعينة المرئية ؛ ولكنه ينفذ من خلال هذا الفرد فيرى وراءه صفات الإنسانية عامة ، وحقيقتها الدائمة التى ليس هذا الفرد المعين إلا رمزاً لها ووسيلة للكشف عنها — وقل هذا فى كل ضروب النبوغ . فسِرُّ العبقرية إذن يقع فى إدراك الحقيقة الموضوعية والجوهرية العامة إدراكا واضحاً ، لا تشوبه شائبة من ميل شخصى أو هوى ذاتي

إذن فالعبقرى يحاول أن يمحو شخصه وينكر ذاته ليرى الحقائق الخارجية كما هى ، وهذا ما يجعله نابيا فى قومه لأن هؤلاء ينظرون إلى الأشياء من خلال ذواتهم ، ولذا ترى العبقرى غريباً بين الناس لا يلتقى معهم فى وجهة النظر ؛ فهو لا يرى ما هو قريب منه بل يلقى ببصره إلى الأفق البعيد النائى ، وقد يعلق نظره فى النجم فيسقط فى هوة اعترضت طريقه ولم يلق باله إليها ! ومن ثم نشأ شذوذ العبقرى فى المجتمع وعدم مخالطته للناس ، لأنه يفكر فى أصل الأشياء الشامل الخالد ، أما هم فيفكرون فى الصور المؤقتة الفردية المباشرة ، فليس بين عقله

وعقولهم قدر مشترك تلتقى عنـده : « إن القاعدة أن الرجل يكون اجتماعيًّا بمقدار ما هو مجدب فى عقله تماماً » . ولـكن صاحب العبقرية له ما يعوضه عن هـذه العزلة الموحشة ، فليس هو بحاجة إلى العشير والرفيق كعامة الناس الذين يعتمدون فى حياتهم دائماً على ما هو خارجي عنهم ؛ « فاللذة التى يستمدها من صور الجمال كلها ، والسلوة التى يصادفها فى الفن . . . . تمكنانه من نسيان مشاغل الحياة » إذ هما « يعوضانه عن الألم الذى يزداد فى الإنسان بنسبة وضوح إدراكه ، ويعوضانه عن وحدته المنعزلة فى جنس من البشر يختلف عنه »

ومهما يكن من الأمر فالعبقرى مضطر إلى الوحدة ، وكثيراً ما تؤدى به إلى الجنون ، فإن دقة حساسيته التى تسبب له الألم بالإضافة إلى خياله وبصيرته ، ثم إلى عزلته ونبوه فى الحياة تعمل جميعاً على قطع الصلة التى تمسك أجزاء العقل بحيث يتمـكن من حصر تفكيره فى الحقيقة ، ولم يخطئ أرسطو حين قال : « إن الممتازين من الرجال فى الفلسفة أو فى السياسة أو فى الشعر أو فى الفن ذوو مزاج مكتئب » . وإن العلاقة المباشرة بين الجنون والنبوغ تؤيدها تواريخ العظماء كروسو وبيرون وغيرهما « وبالبحث الدقيق فى مستشفيات المجانين وُجدت حالات فردية

لمرضى كانوا بغير شك ذوى مواهب عظيمة ، وكانت عبقريتهم تظهر جلية من خلال جنونهم »

ومع ذلك فهؤلاء النوابغ ، وهم بحقٍ أنصاف مجانين ، هم الطبقة الأرستقراطية الحقيقية للجنس البشرى « إذ الطبيعة من حيث العقل أرستقراطية إلى حد كبير ، لأنها فرضت بين الرجال من الفوارق ما يفوق ما اصطنعته الأمم من الفوارق التى تقوم على ميلاد أو رتبة أو ثروة أو دم » . فالطبيعة لا تهب النبوغ إلا للقلائل ، لأنهـا تعلم أن مزاج النوابغ يعوق مجرى الحياة العادية التى تشترط التركيز فى الجزئى المباشر فلا ينبغى أن تجود منهم إلا بالقليل

(ح) **الفن** : هذا التحرير للمعرفة من خضوعها للإرادة ، هذا النسيان للذات الفردية ومصلحتها المـادية ، هذا السمو بالعقل إلى مرتبة التأمل اللاإرادى فى الحقيقة ، هو وظيفة الفن . فإذا كان موضوع العلم هو الكلى الذى يشمل جزئيات كثيرة ، فموضوع الفن هو الجزئى الذى يشمل الكلى « فحتى الصورة التى يرسمها الفنان لشخص يجب أن تكون — كما يقول « ونكلمان Winckelmann » — المثل الأعلى للفرد » ، وفى تصوير الحيوانات تكون أكثر الصور بياناً للطابع

المميز للحيوان المرسوم هى أجملها ، لأنها تكشف عن النوع كله كشفاً واضحاً ، و إذن فنجاح العمل الفنى يقاس بنسبة ما يتضمنه من المثال الأفلاطونى للشىء المعين الذى تناوله ذلك العمل ، أو بعبارة أخرى نجاح الصورة الفنية مثلاً يتوقف على مقدار ما تستجمعه فى الشىء المرسوم من الصفات الكلية للجنس الذى يكون الشىء المرسوم أحد أفراده ، وعلى ذلك فلا يجوز أن يقصد الفنان إلى الدقة الفوتوغرافية إذا أراد أن يصور رجلاً ، بل ينبغى أن يعرض فى صورة هذا الشخص الواحد الذى يرسمه كلَّ ما يمكن عرضه من صفات الإنسان عامة . فالفن أعظم من العلم لأن العلم لا يصل إلى نتيجته التى يرمى إليها إلا بعد المجهود المضنى فى جمع الأمثلة و إقامة الأدلة فى بطء وحذر شديدين ، أما الفن فيصل إلى غايته دفعة واحدة بالبصيرة والتمثيل . هذا إلى أن العلم تكفيه الموهبة العادية ، أما الفن فلا بد له من العبقرية والنبوغ

إن استمتاعنا بالطبيعة و بالشعر و بالتصوير ، أساسه أننا نتأمل الشىء ونفكر فيه دون أن نمزج به الإرادة الذاتية : فالنهر بالنسبة إلى الفنان عبارة عن سلسلة متباينة من المناظر الساحرة التى تثير فيه الحس والخيال بما تطلعه عليه من جمال ؛ أما المسافر

الذى يعنى بشؤونه الشخصية فيرى فى النهر وشطآنه « خطا تقطعه خطوط أخرى هى الجسور المقامة عليـه » . هكذا يحرر الفنان نفسه من الشواغل الشخصية بحيث « يكون سواء لدى إدراكه الفنى أن يرى غروب الشمس من سجن أو من قصر »

تلك هى اللذة التى تنشأ من الإدراك اللا إرادى الذى يخلع على حوادث المـاضى وعلى الأشـياء البعيدة سحراً خـلاباً ، و يقدمهما لنا فى ضوء جميـل ؛ وحتى الأشياء القبيحة إذا نحن تأملناها بغير تدخل الإرادة ودون أن نلقى بالا لمـا قد ينجم عنها من خطر مباشر ، بدت لنا فى أروع صور الجمال . إن الفن يخفف من أمراض الحياة لأنه يطلعنا على العنصر الخالد الشامل وراء الصور الفردية الزائلة ، وما أصدق « سبينوزا » فى قوله : « إن العقل يساهم فى الأبدية بمقدار ما يرى الأشياء فى مظهرها الخالد »

ولعـل الموسيقى أقوى ضروب الفن فى قدرتها على رفع الإنسان فوق إرادته ومكافحتها : « ليست الموسـيقى بأية حال كسائر الفنون نسخةً من المُثُل (أى جواهر الأشياء) ولـكنها نسخة من الإرادة نفسها » ، فهى تصور لنا الإرادة فى حركتها الدائبـة وكفاحها الدائم ، تلك الإرادة التى لا تنفك تعود إلى

نفسها لكى تبدأ كفاحها من جديد ، « فالسبب الذى جعل تأثير الموسيقى أقوى وأنفذ من الفنون الأخرى هو أن هـذه الفنون تتحدث عن خيالات فقط ، أما الموسيقى فتعبر عن الأشياء نفسها » وهى تختلف أيضاً عن الفنون الأخرى فى أنها تؤثر فى شعورنا تأثيراً مباشراً ، لا عن طريق الأفكار ، وإنها لتخاطب فينا جانباً أرق من العقل . ومما تجدر ملاحظته أن التناظر (السمترية) فى فنون المعمار تقوم مقام النغم فى الموسيقى ، إذ فن النحت كما يقول « جوته » عبارة عن موسيقى متجمدة والتناظر فيها نغم صامت

(ى) **الدين** : لقـد أدرك « شوبنهور » وهو فى كهولته الناضجة أن النظرية التى ارتآها فى الفن — وخلاصتها التغلب على الإرادة وطرحها جانباً لنتأمل الحقيقة الموضوعية الخالدة الشاملة — تصلح أيضاً أن تكون نظرية للدين . فلقد نشأ « شوبنهور » نشأة لم يكن للدين فيها إلا جانب ضئيل جدًّا ، ولم تنزع به ميوله إلى احترام النظم الكنسية السائدة فى عصره ، حتى لقد احتقر رجال اللاهوت ووصف الدين بأنه « ميتافيزيقا الجماهير » ، ولكنه لما اكتهل واكتمل نضوجه أخذ يدرك فى بعض الشعائر والمعتقدات الدينية المسيحية معنى عميقاً وفلسفة

تشاؤمية عويصة ، فجوهر المسيحية قائم على مذهب الخطيئة (وهى فى أساسها تقرير للإرادة) والتكفير (وهو إنكار للإرادة) — هذا وإن الصوم الذى يفرضه الدين وسيلة قوية فعالة فى إخماد الرغبات التى يستحيل أن يؤدى وجودها إلى السعادة ، بل مؤداها لا بد أن يكون إما إلى خيبة وفشل أو إلى التطلع إلى رغبة أخرى

« إن القوة التى استطاعت بها المسيحية أن تتغلب على اليهودية أولا ، ثم على وثنية اليونان والرومان ، إنما تنحصر فى تشاؤمها فقط ، أى فى اعترافها بأن حالنا شديدة البؤس ومسرفة فى الخطيئة ؛ مع أن اليهودية والوثنية جميعا كانتا متفائلتين » . لقد حسبت اليهودية والوثنية أن الدين رشوة يقدمها الإنسان إلى الآلهة لتعينهم على نجاحهم الدنيوى ؛ أما المسيحية فقد رأت للدين غرضا غير طلب السعادة فى هذه الدنيا ، لأنها رجاء هيهات أن يتحقق ، ولقد نهضت المسيحية فى عالم يملؤه الترف والزهو بالسلطان الدنيوى فرفعت مثلها الأعلى الذى صورته فى حياة القديس المتعبد الذى يستطيع أن يهزم الإرادة الفردية هزيمة منكرة

والبوذية أعمق من المسيحية لأنها تجعل هدم الإرادة غاية

الدين ؛ ولا ريب فى أن الهنود أبعد غوراً من مفكرى أوروبا لأنهم يفسرون الدنيا بالشعور والبصيرة لا بالحس والعقل ، إن العقل يقسم كل شيء ، أما البصيرة فتوحد كل شيء ، وقد رأى الهنود أن الـ « أنا » وهم وخداع ، وأن الفرد شبح زائل ؛ أما الحقيقة الوحيدة فهى « الواحد اللانهائى » . إن كل من يصفو بصره و بصيرته بحيث يرى أننا جميعاً أعضاء من كائن عضوى واحد ، وأننا تيارات ضئيلة فى خضم الإرادة فهو « لا شك بالغ كل فضيلة وكل نعيم ، وهو سائر على طريق قويم نحو التحرر » . ولا يظن « شوبنهور » أن المسيحية مستطيعة أن تحل مكان البوذية فى الشرق ، ولا يرى لها من أثر فى البوذية أكثر من رصاصة أطلقت فى جبل شامخ ، بل يرى أن الأصح هو أن الفلسفة الهندية تتدفق فى أوروبا ، وأنها ستغير من معرفة الأوروبيين وتفكيرهم تغييراً عميقاً ، وأن الأدب الهندى (السنسكريتى) سيقلب وجه الأدب الأوروبى كما فعلت الآداب اليونانية حين ابتعثت فى القرن الخامس عشر

إن الحكمة النهائية إذن هى « النرفانا »[1] : هى أن تنحصر ذات الفرد فى أقل حيز ممكن من الرغبة والإرادة ،

---

(١) الحياة الأخرى فى البوذية

فكلما قلت مثيرات الإرادة لنا قلت آلامنا تبعاً لذلك ، — إن السلام الذى يسمو على العقل كله ، إن الهدوء الروحى الكامل ، إن الطمأنينة العميقة ، هو ما يجب أن يكون لنا إنجيلاً . . . .

يجب أن تخلد المعرفة وتمحى الإرادة

(٧) حكمة الموت :

ولكن مهما يكن من أمر الدين فما زلنا بحاجة إلى ما هو أكثر منه ، نعم قد يستطيع الفرد أن يمحو الإرادة وأن يتحرر بفضل النرفانا ، ولكن ماذا يخلص الإنسانية بأسرها ؟ إن الحياة لتضحك من فناء الأفراد لأنها تبقيهم أحياء فى نسلهم ، ولو أمكن لفرد واحد أن يقهرها بما يختاره لنفسه من العقم ، فهنالك إلى جانبه ألوف وألوف تستجيب لداعى الحياة وتنسل ما يضمن لها البقاء والخلود ، فكيف إذن نخلص الإنسان ؟ أليس ثمت نرفانا للجنس عامة كما وجدناها للفرد ؟

لئن أردنا أن نهزم الإرادة هزيمة منكرة لا يكون لها قيام بعدها فلن يكون لنا هذا إلا فى استئصال معين الحياة — أعنى فى مقاومة إرادة النسل . « إن إشباع الغريزة الجنسية هو الذى يستوجب المنع البات لأنه أقوى ما يثبت شهوة الحياة » وليت

شعرى ماذا جنى هؤلاء الأطفال فندفع بهم إلى الحياة ؟

« إننا لو تأملنا الحياة المصطخبة لرأينا الناس جميعاً يشتغلون بما تتطلبه من حاجة وشقاء ، و يستنفدون كل قواهم لـكى يُرضوا حاجات الحياة التى لا تنتهى ، ولـكى يمحوا أحزانها الـكثيرة ؛ أو ليس عجيباً بعـد هذا ألاّ يكون لديهم من الجرأة ما يجعلهم يفكرون — فى شىء آخر سوى الاحتفاظ بهذا الوجود المعذب — أمداً قصيراً من الحياة ؟ أو ليس عجيباً أن ترى وسط هذا الصخب نظرات الغزل يتبادلها الحبيبان حين يلتقيان فى شوق ؟ ولـكن لماذا يلتقى الحبيبان تحت ستر الخفاء ، وفى شىء من الوجل ؟ لأنهما الخائنان اللذان ينشدان دوام هذه الحاجة وهذا الاستعباد الذى كان سرعان ما ينتهى لولاهما . . . هذا هو السبب العميق لما يحيط عملية التناسل من خجل »

وتبعة هذه الجريمة إنما تقع على المرأة ، لأنه إذا نمت معرفة الرجل نموا يرجح على الإرادة بل يمحوها فإن فتنة المرأة التى لا معرفة فيها ولا فكر تعود فتهبط بالرجل إلى التناسل ، وليس لدى الشباب من الذكاء ما يكفى أن يعلم أن فتنة المرأة قصيرة الأجل ، فإذا ما نضج الذكاء واكتمل العقل ليدرك هذه الحقيقة تكون الفرصة السانحة قد أفلتت ، والوقت المناسب قد انقضى

لقد وهبت الطبيعةُ الفتاة قسطاً من الجمال تغزو به أفئدة الرجال لينهضوا بعبئها عن رضى وطواعية ، ولكن الطبيعة فى عطائها كانت كعهدنا بها مقترة ، فلم تهب المرأة من الجمال إلا بمقدار ما تستطيع أن تتخذ منه أداة لحفز الرجل على التناسل ليستمر بقاء الحياة ، حتى إذا ما انقضت مهمتها فى ذلك عادت فسلبتها ما كانت وهبتها من فتنة وجمال ، وتطوعُ الرجل للإنفاق على المرأة لم يكن ليتم لو كان العقل وحده هو الذى يوجه أفكار الرجل

و إن « شو بنهور » ليعجب أشد العجب لهذا الاسم الذى يطلق على النساء جزافاً : « الجنس اللطيف » ، فلا شك أن من يطلق هذا اللقب على ذلك الجنس الضئيل القصير الشائه ، هم أولئك الذين أفسدت غرائزهم الجنسية عقولهم ، فجمال المرأة كله قائم على الغريزة الجنسية وحدها ، و إنه لأقرب إلى الصواب أن نسمى النساء بالجنس الذى لا ذوق له فى الفن ، إذ ليس فى مقدورهن تقدير الجمال فى شتى الفنون ، ولكنهن كثيراً ما يغالطن فى الحقائق فيدّعين أنهن ذوات فن جميل ، بأن يعزفن على الآلات الموسيقية أو يعالجن التصوير ، ولكن ذلك منهن كذب ورياء ، فهن لا يشغفن إلا بما خلقن من أجله :

أعنى حفظ النوع . . . . إن الرجل يجاهد فى العلوم والفنون لتتم له السيطرة على الأشياء سيطرة مباشرة ، إما بفهمها أو بالتحكم فيها ، أما المرأة فهى بطبيعتها لا تحب أن تسيطر على الأشياء سيطرة مباشرة ، ولكنها دائماً تقصد إلى السيادة عليها عن طريق سيادتها على الرجل ، فالرجل وحده هو ما تصبو المرأة إلى التحكم فيه والسيطرة عليه — ومعنى ذلك أن المرأة ترى فى كل شىء وسيلة فقط لغزو الرجل ، فإذا ما تظاهرت بميل إلى الموسيقى أو الشعر مثلاً فليس ذلك ناشئاً عن رغبة طبيعية فيها نحو هذه الفنون ، إنما هى تتخذ منها أداة تتجمل بها لتروق فى عين الرجل ، ولو استعرضت عصور التاريخ جميعاً لما وجدت أحداً من النساء قد أبدع فى الفن آيةً فيها أصالة ونبوغ

ولعل هذا الاحترام الذى يبديه الرجل للمرأة إحدى نتائج الديانة المسيحية ، وهو سبب لتلك الحركة الرومانيكية التى تمجد الشعور والغريزة والإرادة وتضعها جميعاً فوق العقل والذكاء . ولقد أدرك أهل القارة الأسيوية فى ذلك ما لم يدركه الأوروبيون ؛ لأنهم يعترفون اعترافاً صريحاً بِضَعَة المرأة ، إذ لا ريب فى أن كل قانون يعامل المرأة على أساس مساواتها بالرجل باطل من أوله ، فإذا أراد القانون أن يسويها فى الحقوق

بالرجال فليعطها أولاً عقلاً كعقول الرجال . . . هذا ولقد أصاب الشرقيون مرة أخرى فى تقريرهم لمبدإ تعدد الزوجات لأنه مبدأ تحتمه الطبيعة وتبرره ، والعجيب أن الأوروبيين فى الوقت الذى يستنكرون فيه هذا المبدأ نظريا يتبعونه عمليًّا ، فما أحسب أن بينهم من ينفذ مبدأ الزوجة الواحدة على وجهه الصحيح

ومن الخرق أيضاً أن نسمح للمرأة بوراثة مال زوجها لأنها مسرفة بطبعها ، وقد نشأ إسرافها من تعلق أطماعها بالأشـياء المـادية ، فتراها تبذل بغير حساب فى تجملها وزينتها ، وهى فى ذلك مخالفة للرجل الذى يتوجه بطموحه إلى نواح غير مادية كالعلم والشجاعة وما إليهما ، وهو بذلك يستنفد مجهوده فيما لا يحتاج إلى البذل والإسراف

يقول « أرسطو » فى كتاب « السياسـة » : إنه إذا سُمح للمرأة بالزيادة من حقوقها كان ذلك نذيراً بزوال الدولة ودمارها ، وهو يستشهد على ذلك « باسبرطه » ، ولقد جاء التاريخ الحديث بأمثلة تؤيد ما ذهب إليه ذلك الفيلسوف العظيم ، فزيادة نفوذ المرأة فى فرنسا منذ عهـد لويس الثالث عشر أدى إلى تدهور الحـكومة والبلاط ، وهذا أنتج الثورة الفرنسية الـكبرى وما أعقبها من ثورات

نرى من ذلك كله أنه كلما وهنت علاقة الرجل بالمرأة كان خيراً وأفضل ، فليس النساء « شرا لابد منه » كما يقولون ، إذ الحياة بغيرهن آمن وأمتع . . . فليتدبر الرجال الأمر ، وليفكروا طويلاً فى هذه الأحبولة التى نصبت لهم فى النساء ، وفى هذه المهزلة الساخرة التى ترمى إليها الإرادة من التناسل ، إن تقدم العقل سيحُدّ بل سيمحو إرادة النسل . فلست أدرى لماذا نرفع الستار عن حياة جديدة كلما أُسدلت على هزيمة وموت ؟ لست أدرى لماذا نخلق بأنفسنا معركة جديدة وهزيمة جديدة كلما فرغنا من كفاح ينتهى بالأندحار ؟ حَتَّام تخدع الناسَ هذه الزوبعة التى تثور حول لا شىء ؟ حَتَّام نصبر على هذا الألم الذى لا ينتهى ، والذى لا يؤدى إلا إلى عناء وشر ؟ متى نتذرع بالشجاعة فنتحدى الإرادة وننبئها أن حب الحياة أكذوبة ، وأن أعظم نعيم للناس جميعاً هو الموت ؟ !

نقـــد :

لم يكن عجيباً أن ينطق « شوبنهور » بهذه الفلسفة المتشائمة بعد ما شهدته أوروبا من كوارث الحروب النابليونية التى أنهكتها وذهبت بريحها ، لأنه إذا ما اشتدت الكروب بالإنسان أسلم

نفسه لليأس القاتل ، وغاضت منه كل بواعث الأمل ، لشعوره العميق حينئذ بضعف إرادته أمام إرادة الكون القوية الجبارة ... هكذا حدث فى اليونان بعد حروب الاسكندر ، فنشأت بها الرواقية الشاحبة ، والأبيقورية المتعثرة اليائسة ؛ وهكذا حدث فى روما بعد قيصر ؛ ففى كلتا الحالين تدفقت فى الصدور تلك العقائد التى توقن يقيناً جازماً بقوة إرادة الطبيعة وجبروتها إذا قيست بإرادة الإنسان الواهية العاجزة ، والتى تسلم بأن لا حول لهذا الإنسان أمام قوة القَدَر ... ثم هكذا كانت الحال فى أوروبا بعد عام ١٨١٥ حيث خارت قواها ، وأظلمت الدنيا أمام ناظريها ، فاتخذت من « شوبنهور » لساناً يعبر عما فى نفسها من خيبة ويأس

ولاشك أنه مما عمل على إيجاد هذا الروح اليائس فى نفس « شوبنهور » ما كان يعيش فيه من فراغ ، إذ الحياة المليئة بالعمل والنشاط تخلق غالباً المرح والتفاؤل ، ومن العسير أن تنعم النفس بالهدوء والطمأنينة إذا خلت الحياة من العمل . ولقد كان لدى فيلسوفنا من المال ما يكفيه ، فعاش فى فراغ متصل ، حتى أيقن أن العمل المتواصل أخف احتمالاً من الفراغ الدائم ، ولعل

نزوع الفلاسفة عامة إلى الكآبة راجع إلى خلو حياتهم من النشاط والحركة

ولكن فلسفة « شو بنهور » لم تخل من بعض الأخطاء التى نشير إليها هنا إشارة عجلى :

(١) فلا ريب أنه بالغ فى رأيه فى النساء ، وأسرف فى سوء ظنه بهن إسرافاً شديداً ، فما كل النساء خادعات ماكرات كما ظن ، وليس جمالهن ناشئاً عن الغريزة الجنسية وحدها كما ذهب ، وليت شعرى كم يبقى لدينا من الجمال إذا نحن أنكرنا جمال النساء ؟ ولكن لعل « لشو بنهور » عذره فى رأيه هذا لما وجد من أمه من مقت وحقد

(٢) ثم ما هذا التشاؤم كله من الحياة ؟ أليس فى التشاؤم كثير من الأنانية ؟ أوكلما تبرم الإنسان بنفسه انقلب إلى الكون بأسره فألقى عليه التبعة ؟ لقد نسينا إذن ما أرشدنا إليه « سبينوزا » من أن ما نحس به نحن من سخط ومن غضب أحكام بشرية ، نخطئ غالباً إذا طبقناها على العالم ؛ فلربما كان كرهنا للعالم هو كره لأنفسنا قد تنكر واستخفى ؛ فما ينبغى أن تكون الإساءة منا ، ثم نقذف بالتهمة جزافا على (البيئة) أو على (العالم) اتكالاً منا على أن البيئة أو العالم صامتان ليس

لها ألسنة يدافعان بهما عن نفسيهما . . . إن الرجل السليم المعافى ذا العقل الناضج الرشيد ، ليقبل الحياة بما فيها من قيود ، لأنه لا يتوقع من السماء أن تكون خادما طيعاً رهن إشارته ، وهو يعلم أنه من حمق الرأى — كما يقول كارليل — أن نلعن الشمس لأنها لا تشعل لنا « السجائر » حينما نريد منها ذلك ، ومع ذلك فلعلها فاعلة لو أوتينا العلم والذكاء ، فلقد ينقلب هذا الكون الفسيح إلى ميدان لذة وسعادة إذا نحن عاوناه بشىء من الإشراق فى نفوسنا . . . وعلى كل حال فليس العالم صديقاً لنا كما أنه ليس بعدونا ، فما هو إلا مادة أولية فى أيدينا ، تكون منه الجنة أو يكون منه الجحيم حسب ما تكون عليه نفوسنا

(٣) أما أن ما تثيره فينا الإرادة من رغبات ينتهى عادة بالفشل ، وأنه حتى إذا تحققت الرغبة فإنها تبعث وراءها رغبة ثانية وهلم جرا ، فلسنا ندرى أين العيب فى هذا ؟ أو لم يدر « شوبنهور » أن لذة الحياة فى الكفاح حتى ولو أخفق ؟ وماذا علينا فى أن تبعث الرغبة المتحققة رغبة أخرى ؟ إنه خير لنا من غير شك ألا نقنع ونرضى ، فالسعادة كما قال القدامى : هى فى حالة السعى وراءها لا فى حالة الرضى والتشبع ، والرجل الكامل لا ينشد السعادة بقدر ما يبحث عن ظرف سانح يمارس فيه

ملكاته وقواه ، فإذا كان لزاما عليه أن يدفع عناءه وشقاءه ثمناً لهذا ، فما أرخصه من ثمن ! إننا لفي حاجة إلى المقاومة لكي نرتفع كما ترتفع بالمقاومة الطائرة والطائر ؛ نحن بحاجة إلى العقبات لنرهف بها قوانا ، فليست الحياة الهينة جديرة بالإنسان

(٤) ولقد زعم « شو بنهور » أن الزيادة من المعرفة تستتبع الزيادة فى الألم ، وأن أرقى الكائنات هى أشدها معاناة للألم ، وهذا صحيح لا ريب فيه ، ولكن أليس صحيحاً كذلك أن زيادة المعرفة تزيد السرور كما تزيد الألم ، وأن أرقى الكائنات يتمتع وحده بأسمى الملاذ كما يعانى ألذع الألم ؟ لقد أصاب « ڤولتير » حين آثر لنفسه أن يشقى بالحكمة عن أن ينعم نعيم الجهالة والسذاجة . إننا لا نتردد فى أن نعالج من الحياة أقواها وأعمقها حتى ولو كان ذلك على حساب ما نقاسيه من ألم

(٥) أما أن اللذة سلبية كما يقول « شو بنهور » فلا نظن ذلك صحيحاً على إطلاقه . إن اللذة هى انسجام ما تقوم به غرائزنا من عمل ، فلا تكون اللذة سلبية إلا إذا كانت الغريزة الدافعة إليها غريزة تقهقر وتراجع ، لا تقدم وإقدام ، كلذة الهرب والراحة والخضوع والأمن والوحدة والهدوء ، فهذه كلها لذات سلبية لأنها ناشئة عن غرائز سلبية ، فهى ألوان من الفرار والخوف .

ولكن من ذا يزعم أن الملاذ التى تنشأ عن الغرائز الإيجابية كغرائز التحصيل والامتلاك والحكمة والسيادة والاجتماع والحب ، ملاذ سلبية ؟ من ذا يخطئ فيظن أن الضحك ومرح الطفولة وأغنية الطير لأليفه والاستمتاع بالفن ملاذ سلبية ؟ !

(٦) ويقول فيلسوفنا إن الموت مروع مفزع ، فهل كان يرضيه ألا نموت ؟ من ذا يغبط « أهاسُورَسْ Ahasuerus » الذى أرادت الآلهة أن تنزل به أمرّ ماينزل بإنسان من عقاب ، فأرادت له ألا يموت ؟ ! ثم لماذا يكون الموت مفزعاً إذا لم تكن الحياة حلوة مريئة ؟ هذا ، وإن امرأ نيف على السبعين من عمره لا يحق له أن يدعى أنه صادق فى تشاؤمه ، وفى ذلك يقول « جوته » إن الإنسان لا يتشاءم قبل العشرين ولا بعد الثلاثين ، لأن التشاؤم فى حقيقته فيض الشعور بالذات وما لها من أهمية وخطر ، وإنما يشعر بهذا الشعور شاب انسلخ لتوه من صدر أسرته الحنون المملوء حبًّا وتعاوناً وأمناً ، إلى عالم لا يعرف إلا التنافس بين الأفراد وما يلازمه من شراهة وجشع ، عندئذ يحس مثل ذلك الشاب شر الحياة وسوءها ، حينما يشهد مُثُله العليا تنهار واحدة بعد واحدة . أما قبل العشرين فتكون لذة الجسد ، ثم تكون لذة العقل بعد الثلاثين

(٧) ويظهر أن « شوبنهور » لم يصب حين ارتأى أن إرادة الحياة هى القوة الحقيقية الدافعة لهذا الوجود ، وإلا فبماذا نعلل الانتحار

(٨) ولقد زعم أن النبوغ مرتبط بالجنون ، فما قوله فى « سقراط » و « أفلاطون » و « أرسطو » و « سبينوزا » و « بيكون » و « نيوتن » و « ڤولتير » و « جوته » و « دارون » وغيرهم ؟

ولكن مهما يكن فى فلسفة الرجل من أخطاء فما ذلك إلا كالكلف فى الشمس ، ولقد أفلح فى أن يفرض فلسفته على الوجود فرضاً وفى أن يضيف اسمه إلى سجل الخالدين

هربرت سبنسر

Herbert Spencer

(١) « كومت » و « دارون » :

كان القصد من دراسة ما وراء الطبيعة فى مراحل تاريخ الفكر كلها هو محاولة الكشف عن طبيعة الحقيقة النهائية ، ولكن هاهم الناس قد أيقنوا فى القرن التاسع عشر أنه يستحيل على الإنسان أن يصادف الحقيقة فيما يصادف فى حياته من خبرة

وتجربة ، وعرفوا أن الحقيقة هي معنى نتصوره ولكننا لا نعرفه ، وأن جبابرة العقول التي شهدتها الإنسانية فيما مضى لم تستطع أن تعدو الظواهر ، وعجزت عجزاً تامًّا عن أن تنفذ إلى الجوهر واللباب . . . ولقد شهدنا كيف أسرف « فخته » و « شلنج » و « هجل » فى بحوثهم الميتافيزيقية إسرافاً شديداً ، وجاء كل منهم ينسخ الآخر ، فكانت نتيجة دراستهم فى النهاية صفراً ، ولبث الكون بعد كل ما تجشموه من إعنات الفكر يحتفظ بسره المكنون . . . . شهد العقل الأوروبي هذا التطرف فى الفكر المجرد ، فلم يسعه إلا أن يحدث رد فعل ، وأن يقفز من النقيض إلى النقيض ، فوقف من كل ضروب الميتافيزيقا موقف المقت والعداء

وكان طبيعيًّا أن ينشأ بين الفرنسيين الذين عرفوا بالشك من يؤسس الحركة « الإيجابية أو الواقعية — أو اليقينية » Positivist Movement (لأن طول الشك قد ينتهي باليقين) ، وهو « أوجست كومت Auguste Comte » الذى ولد فى مونبلييه Montpellier عام ١٧٩٨ ، وكان معبوده أيام صباه هو « بنيامين فرانكلن Benjamin Franklin » الذى كان يسميه « سقراطَ » الحديث ، والذى قال عنه : « إنه رسم الخطة

وهو فى الخامسة والعشرين ليكون حكيماً كامل الحكمة وانه أنجز لنفسه ما وعد ، ولقد جازفت فتصديت للعزيمة نفسها ، ولو أننى لم أبلغ العشرين بعد » . وقد استهل حياته العملية استهلالاً يعاونه على أداء ما اعتزم ، فنُصب كاتما للسر لكاتب المدينة الفاضلة العظيم « سانت سيمون » St. Simon الذى أشعل فيه الحماسة للإصلاح ، والذى بذر فيه — أول من بذر — الفكرة القائلة بأن الظواهر الاجتماعية — كالظواهر الطبيعية — يمكن أن تحد بالقانون والعلم ، وأن الفلسفة كلها يجب أن تركز جهودها فى إصلاح النوع البشرى إصلاحاً أخلاقيا وسياسيا

وقد تصدى « كومت » بالفعل إلى هذا الإصلاح ، على أنه كان — كأكثر من تصدوا لإصلاح العالم — عاجزاً عن تنظيم داره ، فكان يعانى حياة منزلية مليئة بألوان الشقاء الزوجي ، ثم أصيب فى سنة ١٨٢٧ بمرض عقلى دفعه إلى محاولة الانتحار فى نهر السين ، ولكن أراد الله أن يكتب له النجاة والبقاء لكى ينتج لنا فيما بعد ما أنتجه : خمس مجلدات فى « الفلسفة الإيجابية » نشرها بين عامى ١٨٣٢ ، ١٨٤٢ ، وأربع مجلدات فى « السياسة الإيجابية » نشرها بين عامى ١٨٥١، ١٨٥٤ حاول « كومت » فى هذه المؤلفات أن يبوب العلوم تبعاً

لتدرج مادتها فى البساطة والتعميم ، فرتبها على هـذا النحو : الرياضة ، فالفلك ، فالطبيعة ، فالكيمياء ، فعلم النبات ، فعلم الاجتماع . . وكل واحد من هذه العلوم يرتكز على نتائج العلوم التى قبله ؛ و إذن فعلم الاجتماع هو — من العلوم كلها — ذروتها العالية ، ولا يبرر وجود علم من العلوم الأخرى إلا بمقدار ما يمدنا به من شرح وتوضيح لعلم الاجتماع ، وهكذا يرى « كومت » أن العلم — بمعنى المعرفة اليقينية — يسير على الترتيب السابق من موضوع إلى موضوع ، ومن الطبيعى أن تكون ظاهرة الحياة الاجتماعية المعقدة آخر مايخضع للطريقة العلمية . . و يستطيع مؤرخ الفكر أن يلحظ فى كل ميدان من ميادين التفكير قانوناً ذا مراحل ثلاث :

فقد كان الإنسان أول الأمر ينظر إلى الموضوع من وجهة نظر لاهوتية ، وكان يعلل كل مسائله بإرادة إله ما . مثال ذلك ما كان منه حين اعتبر النجوم آلهة أو محفات للآلهة ، ثم تقدم حتى أخذ ينظر إلى الموضوع من وجهة نظر ميتافيزيقية حيث يعلل كل شىء بفكرة مجردة مما وراء الطبيعة . مثال ذلك موقفه حين ظن أن النجوم تسير فى دوائر ، لأن الدائرة هى أكمل الأشكال . وأخيراً أخضع الإنسان موضوع بحثه للعلم اليقينى بما يقوم عليه

هذا العلم من الملاحظة الدقيقة والفروض والتجارب ، وأصبح يعلل الظواهر باطرادِ قانون العلة والمعلول .

لذلك لم يتردد « كومت » فى أن يعلن بأن مرحلة البحث الميتافيزيقى يجب أن تنقضى لأنها عبث صبيانى ، و بأن الفلسفة شيء لا يختلف عن العلم ، إذ هى تعاون العلوم كلها ، و يجب الاتجاه بها إلى تقويم الحياة الإنسانية وتحسينها

ولـكن حدث فى عام ١٨٤٥ ما غيّر وجهة نظر الفيلسوف العقلية ، وذلك أن اتصلت أسـباب الحب بينه و بين مدام « كلوتلد دى ڤو » Clotilde de Vaux ، التى قضى على زوجها أن ينفق حياته فى السجن ، فأشعل هذا الحب مشاعره ، ولوّن فـكره بلون جديد ، فأخـذ يمجد الشعور و يضعه فى منزلة أسمى من العقل باعتباره وسيلة الإصلاح ، وانتهى إلى أن العالم لا يمكن تقويمه إلا بدين جـديد يغذى نزعة الإيثار الخافتة الضعيفة ، بأن يقدس « الإنسانية » و يتخذ منها موضوعا للعبادة ، ولقد قضى « كومت » أيام كهولته فى التمهيد لهذا الدين الجديد — دين الإنسانية — فوضع له نظاما دقيقاً مفصلا فى تـكوين القساوسة و إقامة الصلاة وسائر الشعائر ، واقترح تقويماً جديداً

نستبدل فيه بأسماء الآلهة الوثنية وقديسى العصور الوسطى أعلام الرقى البشرى .

ولقد صادفت تلك « الحركة اليقينية » دعامة قوية فى مجرى الفكر الانجليزى عندئذ ، ذلك الفكر الذى استمد روحه من حياة صناعية وتجارية ، فنظر إلى الحقائق الواقعة نظرة احترام وتقديس . فقد اتجهت الفلسفة الباكونية بالتفكير الانجليزى نحو الوقائع المحسة ، فتبعه « هوبز » بمذهبه المادى ، و« لوك » بنظريته الإحساسية ، و « هيوم » بشكه ، و « بنتام » بنفعيته ، فكانت كلها جوانب من فلسفة وضعت لتحس الحياة العملية — وقد جاء « بركلى » الايرلندى نَشَازاً فى ذلك النغم الموسيقى المنسجم الذى ضرب على أوتاره مفكرو الانجليز — فهؤلاء جميعاً رأوا من قبل ما يراه اليوم « كومت » و « سبنسر » من أن الفلسفة هى تعميم نتائج العلوم كلها . لهذا لقيت الحركة اليقينية أشياعها فى انجلترا أكثر مما لقيت منهم فى مسقط رأسها — فرنسا — وكان أشهر أولئك « جون ستيورات مل » John Stuart Mill ، و « فردريك هاريسون » Frederick Harrison.

وكان يسود انجلترا عندئذ حركة علمية قوية عنيفة تناولت

فروع العلم بأسرها ، و بخاصة علم النبات ومذهب التطور الذى اشتركت فى بحثه الدول الأورو بية كلها منذ بضعة قرون ، ولـكنه كان حتى منتصف القرن التاسع عشر حديثاً مفككا تنقصه الصياغة والاتمام ، حتى نشر «دارون» كتابه «أصل الأنواع» الذى ارتج له عالم الفكر رجة عنيفة ، إذ لم يكتف هذا الـكتاب بالإشارة المبهمـة لمذهب التطور ، و بأن الإنسان قد تطور على نحوٍ ما من أجناس أوطأ منه ، ولـكنه شرح الفـكرة شرحاً مفصلا تؤيده الأمثلة تأييداً قويا ، وأطنب فى الطريقة التى يتم بها التطور بواسطة الانتخاب الطبيعى ، و بقاء الأجناس القوية الموهوبة فى تنازع البقاء ، ولم يكد ينقضى بعد نشر الـكتاب عشرون عاماً حتى كان التطور حديث العـالم أجمع . ثم جاء «سبنسر» فتناول فكرة التطور بالتطبيق على كل مناحى التفكير والدراسة ... فكما أن الرياضة سادت الفلسفة فى القرن السابع عشر حيث أنجبت للعالَم « ديكارت وهوبز وسبينوزا وليبنتز و بسكال » وكما أن علم النفس ساد الفلسـفة فى القرن الثامن عشر فى « بركلى وهيوم وكانت » فقد كان علم الحياة فى القرن التاسع عشر هو النزعة السائدة ، تلمسها فى « شلنج وشو بنهور وسبنسر ونيتشه و برجسون »

(٢) نشأته :

ولد في دربى Derby سنة ١٨٢٠ ، وقد ورث نزعة الحادية عن جدته لأبيه . ثم عن أبيه الذى أبى كل الإباء أن يفسر شيئاً بما فوق الطبيعة من قُوى ، والذى قال عنه أحد أصدقائه : إنه لا يدين بدين ولا يؤمن بشىء ، وكان يميل إلى العلم وألف كتاباً في الهندسة ، وكان فى الأمور السياسية يعتد بشخصيته اعتداداً متطرفاً ، فلم يخلع قبعته قط لإنسان كائنة منزلته ما كانت ، فانحدرت هذه الشخصية إلى ابنه « هربرت سبنسر »

ومما يلفت النظر أن هذا الرجل الذى كتب له أن يكون أشهر فيلسوف انجليزى فى القرن التاسع عشر ظل بغير تعلم حتى بلغ سن الأربعين ، فقد كان فى طفولته كسولا أهمل فى ذهابه إلى المدرسة ، وكان أبوه يغض النظر عن ذلك الإهمال ويتسامح فيه ؛ فلما بلغ عامه الثالث عشر أرسله أبوه إلى « هنتون » Hinton ليراقبه فى دراسته عمه الذى عرفت عنه القسوة والعنف ، فلما لم يطق «هربرت» شدة عمه أفلت من رقابته ولاذ بالفرار ، فقصد إلى دار أبيه فى « دربى » سيراً على الأقدام فقطع فى اليوم الأول ثمانية وأربعين ميلا ، وفى الثانى سبعة

وأربعين ميلا ، وفى الثالث عشرين ميلا ، ولم يُقم أوده فى تلك الأيام الثلاثة إلا قليل من الخبز القفار . ولكنه رغم هذا ما لبث أن أعيد إلى « هنتون » بعد أسابيع قلائل ، حيث لبث بها أعواماً ثلاثة كانت هى الفترة الوحيدة التى تلقى فيها تعليما منظما طول حياته ، وحتى هذه الدراسة القليلة كانت فيما يظهر من الضحولة والارتباك بحيث لم يستطع فيما بعد أن يتذكر أى الموضوعات درسها حينئذ ، ويقول : « يجب أن يعلم الناس عنى أننى لم أتلق درساً واحداً فى اللغة الإنجليزية لا فى أيام الطفولة ولا فى عهد الصبا ، وأنى لم أتعلم قواعد اللغة الشكلية حتى هذه الساعة » ... ثم حاول وهو فى سن الأربعين أن يقرأ الالياذة « ولكنى بعد قراءة ما يقرب من ستة فصول شعرت بضخامة المجهود الذى يقتضيه المضى فى القراءة ؛ وشعرت أننى أفضل أن أدفع مبلغاً طائلاً من المال على أن أقرأها حتى نهايتها » ، هذا ويحدثنا أحد كاتمى سره أنه لم يقرأ كتابا واحداً فى العلوم الى آخره ، ولقد لبث حتى سن الثلاثين وهو يجهل الفلسفة جهلاً تاما ، ثم حاول أن يقرأ « كانت » ولكنه لم يكد يبدأ فى قراءته حتى اصطدم بما يقرره « كانت » عن الزمان والمكان من أنهما صورتان للإدراك الحسى ، وليسا حقيقتين موضوعيتين

فحكم عليه بأنه مغفل وطرح الكتاب جانبا ، ولقد ألف « سبنسر » أول كتبه « التوازن الاجتماعي » دون أن يقرأ فى الموضوع شيئا إلا كتابا قديماً يكاد يجهله الناس ، ثم كتب مؤلفه فى « علم النفس » ولم يقرأ عن الموضوع قبل الكتابة إلا قليلاً ، وهكذا كان شأنه فى كتابه عن « علم الحياة » و « علم وظائف الأعضاء » و « علم الاجتماع » و « الأخلاق »

إذن فمن أين استمد هذه الملايين من الحقائق التى يسوقها لتأييد أقواله ؟ لقد اكتسبها بالملاحظة المباشرة التى كان يمتاز بحدتها و يقظتها ، فلم يكد يحدد لنفسه موضوع بحثه ، و يقرر الفكرة الرئيسية — وهى التطور — التى أراد أن تكون قطبا لرحى تفكيره ، حتى أصبح عقله كالمغناطيس يجذب إليه سيلاً دافقا من الحقائق التى لها علاقة بموضوعه — ثم يأخذ فكره — وقد كان فكراً لا يضارع فى قوة التنظيم — فى تبويب المادة المكسو بة ، فلا عجب أن جاءت كتبه سائغة لشتى رجال الأعمال ، إذ لم يكن يستمد مادته من الكتب ، بل من الحياة الواقعة .

لقد اضطر « سبنسر » إلى العمل لكسب عيشه ، فاشتغل بحرفة كانت تتجه نحو ما ينزع إليه بطبيعته ، إذ كان مَسّاحا

فرساما للخطوط الحديدية والجسور فمهندسا ، فكانت هذه المهنة العملية مجالاً خصبا لملاحظته القوية ، وكانت له فى كل يوم فكرة جديدة واختراع جديد ، ولو أن كثيراً منها كان ينتهى بالفشل . . . وقد لبث نباتيا فى طعامه مدة من الزمن ، ولكنه لم يلبث أن رأى صديقاً له نباتيا يصاب (بالأنيميا) كما أحس فى نفسه بالضعف يدب فى قواه جميعاً ، فأقلع عن ذلك ، وهو يشير إلى ذلك بقوله : « لقد رأيتنى مضطرا إلى إعادة ما كتبته أيام أن كنت نباتيا ، إذ كانت تعوزنى فيها القوة » . . . ومما يروى عنه أنه كان يخضع كل شىء للتجربة والتفكير العميق ، حتى إنه فكر يوما فى الهجرة إلى زيلنده الجديدة ، فأعد كشوفا يرصد فيها الأسباب التى تبرر الصلة ، والأسباب التى تقتضى إلغاءها ، مقدراً كل سبب بمقدار رقمى ، فكان المجموع النهائى ١١٠ درجة تقضى ببقائه و ٣٠١ درجة فى جانب السفر . . . ولكنه رغم ذلك لم يرحل ! !

وكان مما يميز شخصيته أنه لا يدع برهانا لتأييد حججه إلا أورده ، ولكنه كان فى الوقت نفسه لا يستمع إلى وجهة نظر سواه ، وإن أنصت فلا يفهم . . . وكان محبا لنفسه شاعراً بعظمتها شعوراً أسرف فيه حتى بلغ حد الغرور ، وكان يرفض كل

ضروب المداهنة والرياء ، ويأبى أن يتقبل من الحكومة ما تمنحه من ألقاب الشرف . . . وقد لازم عمله المضنى أربعين عاما فى عزلة عن الناس ، ومرض ملازم لم يبرحه ، ولعل انعزاله وامتناعه عن الزواج وتكوين أسرة كان سببا فى إقفار نفسه من العواطف الإنسانية التى تنشأ بالمعاشرة ، فكان جافا تعوزه الفكاهة ، وجاء أسلوبه بعيداً عن الرقة والسلاسة .

ويخيل إلينا أن ما اضطلع به من عبء ثقيل جليل اضطره أن ينظر إلى الحياة نظرة صارمة أكثر مما ينبغى ، فقد اشتغل بتحليل الحياة ووصفها حتى لم يبق له من الوقت ما يعيش فيه لنفسه

ومن أظهر الصفات التى تميز «سبنسر» مقدرة رائعة فى المنطق ، ولعله أقدر من شهدهم التاريخ الحديث فى عرض الموضوعات مهما اشتد تعقيدها ، فقد كتب فى أعوص المسائل وأعمقها كتابة أخذ العالم كله يقرؤها مدى جيل كامل وهو مشغوف طروب مقبل على الفلسفة إقبالا لم تعهده الفلسفة فى الناس من قبل . وكان «سبنسر» يميل إلى التعميم ، ويغرم بالنظام غراماً لاحد له ، ويظهر أن حبه للنظام تولد من دؤوبه على تنظيم الأمثلة واستخراج القاعدة

ولما كان عام ١٨٥٨ أخذ « سبنسر » يراجع مقالاته المتناثرة لنشرها فى كتاب واحد ، فراعه منها وحدة التفكير ، ولمعت على الفور فى رأسه فكرة : وهى أن نظرية التطور يمكن تطبيقها على كل فروع العلم كما أمكن تطبيقها على علم الحياة ، وأنها لا تقتصر فقط على تعليل الأنواع والأجناس ، ولكنها أيضاً تتناول بالتفسير كل شىء : الكواكب والتاريخ والأخلاق والجمال ... وما لبث أن اشتعل حماسة لإخراج سلسلة من الكتب يبين فيها تطور المادة والعقل من السديم إلى الإنسان ومن الوحش الضارى إلى « شكسبير » ! ولكنه نظر فرأى عمره قد قارب الأربعين ، فيئس من إتمام مشروعه ، إذ كيف يتسنى لرجل قطع من العمر أربعين عاماً أن يجد من الوقت متسعاً ليفكر فى كل ما وعت الإنسانية من معرفة ؟

كان « سبنسر » فقيراً ولكنه مع ذلك لم يطل التفكير فى كسب عيشه ، ولبث مدة يحرر فى مجلة « الأكونومست » Economist ولكنه استقال من تحريرها حين أوصى له عمه بميراث قدره ألفان وخمسمائة جنيهاً ، غير أن هذا القدر من المال لم يلبث أن تبدد ، ففكر فى أن يجمع من الناس اشتراكات فى كتبه التى اعتزم إصدارها ، وفعلا وفق فى ذلك بعض التوفيق ،

فلما نشر عام ١٨٦٠ أول كتبه أقبل عليه القراء إقبالا حفز الهمة فيه ، فاشتدت عزيمته وواصل التأليف

ولكن لم يكد ينشر كتاب : « المبادئ الأولى » سنة ١٨٦٢ حتى أعرض الناس عنه واسترد معظم المشتركين قيم اشتراكهم ، وكان سبب هذا النفور والإعراض ما جاء فى الجزء الأول من هذا الكتاب ، إذ حاول فيه «سبنسر» أن يوفق بين العلم والدين ، فهاجم رجال الدين والعلماء على السواء . . . وبذلك أصبح كتاب « المبادئ الأولى » وكتاب « أصل الأنواع » ميداناً لقتال عنيف بين الكتاب ، ونشر للرد عليهما وتفنيدهما سيل دافق من الكتب ، وساد الرأى فى القوم بأن من يأخذ بنظرية التطور ويشايعها فهو زنديق خارج على قواعد الأخلاق ... وهكذا أدبر عن « سبنسر » كل من أقبل عليه فى بادئ الأمر ، فنفد منه الصبر والمال ولم يعد فى مقدوره مواصلة العمل ، فأرسل إلى من بقى له من المشتركين يعلنهم أنه قد عجز عن المضى فى تأليف ما أراد تأليفه من الكتب

ولكن أراد الله ألا يخفق هذا المشروع الجليل ، فجاءه العون ممن كان ينتظر منه المحاربة والعداء ، وهو ما يسجله تاريخ الفكر بالفخر والتقدير ، وذلك أن أرسل إليه (چون

ستيوارت مل) بالخطاب الآتى ، مع أنه كان أعظم منافس « لسبنسر » ، وكان يسيطر على ميدان الفلسفة الإنجليزية قبل نشر كتاب « المبادئ الأولى » فلما نشر هـذا الكتاب أحس (مِلْ) أن فيلسوف التطور قد غلبـه على أمره ، فكتب إليه يقول :

صديقى العزيز :

لما عدت فى الأسبوع الماضى ، ألفيت عدد شهر ديسمبر من كتابك فى علم الحياة ، ولست بحاجة إلى ذكر ما ساءنى من رؤية هذا الإعلان الذى أرفقتموه بالكتاب ... من رأيى أن تكتب بقية رسالتك ، وسأتعهد للناشر بدفع ما قد يتعرض له من الخسارة . . . . أرجو ألا تنظر إلى هـذا الرأى بأنه عطف شخصى — وحتى لو كان كذلك لرجوت أن تسمح لى أن أتقدم به — ولكنه ليس كذلك ، بل هو اقتراح للتعاون على غاية هامة قومية ، تلك الغاية التى من أجلها تعمل وتنفق صحتك

صديقك المخلص

جون ستيوارت مل

فرفض « سبنسر » أن يقبل ما عرضه عليه (مل) ، فانطلق هذا الأخير بين أصدقائه ، وحمل كثيراً منهم على أن يشترك

كل منهم فى مائتين وخمسين نسخة ، ولكن « سبنسر » رفض هذا أيضاً ، وحاولوا إقناعه فلم يقتنع ؛ ثم جاءه خطاب من أستاذ فى أمريكا يرسل له فيه مبلغا من المال ، على أنه اشتراك طائفة من المعجبين به فى أمريكا ، فتقبله « سبنسر » وأقبل على العمل فى عزيمة قوية ، وظل يتابعه أربعين عاما حتى أكمل فلسفته كتابةً وطباعة ، فكان انتصاراً أى انتصار من العقل والإرادة على العقبات الشائكة والأمراض المنهكة ، وذلك وحده صفحة مجيدة فى سجل البشر

(٣) المبادئ الأولى :

(١) **الحقيقة المغلقة** the unknowable : يقدم «سبنسر» بين يدى كتابه « المبادئ الأولى » قضية لا يرتاب فى صدقها ، وهى أن كل دراسة تقصد إلى البحث فى حقيقة الكون واستقصاء علته ، لا بد أن تنتهى إلى مرحلة يقف حيالها العقل عاجزاً لا يستطيع أن يدرك عندها من الحق شيئاً ، سواء سلك الى ذلك سبيل الدين أو العلم أو ما شئت من سبل

ابدأ بالدين وانظر كيف يعلل لك الكون : هـذا ملحد يحاول أن يقنعك بأن العالم وجـد بذاته ، لم ينشأ عن علة ،

وليس له بدء ولا ختام ، فلا يسعك أن تقابل قوله هـذا إلا بالجحود والإنكار ، لأن العقل لا يسيغ معلولاً بغير علة ، وموجوداً سار فى الحياة شوطا لا بداية له . . . ثم استمع إلى هذا الناسك المتدين ، هاهو ذا يقص عليك علة الكون وكيف نشأ ، فخالق الكون عنده هو الله ، ولكنه لم يفسر بهذا الرأى من المشكلة شيئاً ، ولم يزد على صاحبه سوى أن رجعها خطوة إلى الوراء ، وكأنى بك تسائله فى سذاجة الطفل : ومن أوجد الله ؟ وإذن فالدين بصورتيه — الإيمان والإلحاد — لم يستطع أن يقدم تعليلاً واضحاً معقولا

خذ العلوم ، فلعلك واجد عندها ما يشبع غلتك . . . سائل العلم ما هذه المادة التى أراها وألمسها ، والتى تملأ جوانب الكون ؟ تَرَهُ يحلل لك المادة إلى ذرات ، ثم إلى ذريرات أدق ، ثم إلى أخريات أكثر منها دقة ، ثم ماذا ؟ هنا يقف العلم بين اثنتين : فهو إما أن يعترف بأن المادة قابلة للتجزئة إلى مالا نهاية له من الأجزاء ، وليس من اليسير أن تسيغ هـذا القول ، وإما أن يقرر بأن ثمت حدا يقف عنده التقسيم ، وهو ما يستحيل عليك أن تقنع به . . . ثم سائل العلم عن القوة

ما هى ؟ فلست أحسبه يستطيع جواباً . . . و إذن فالعلم كذلك عاجز عن شرح حقائق الـكون

وأى غرابة فيما يصادف العقل البشرى من إبهام لا يقوى على معرفته ؟ إنه أُعد لـكى يفهم ظواهر الأشـياء ، ولا يعدوها إلى ما خفى وراء أستارها ، ولـكننا فى الوقت نفسه لا نستطيع أن ننكر هذا الشعور الذى تضطرب به نفوسنا من أن وراء هذا الغشاء الظاهر حقيقة كامنة ، حسب العقل أن يدرك وجودها ، أما إذا هم نحوها بالتحليل والتعليل خر صريعاً عاجزاً

وعلى هذا الأساس من وجهة النظر يصبح التوفيق بين العلم والدين هينا ميسـوراً ، فليقصر العلم دائرة بحثـه على ظواهر الأشـياء دون أن يتورط فى البحث عن حقائقها المستورة ، له أن يتناول المـادة تحليلاً وتركيباً دون أن يبحث فى ماهية المـادة ، وله أن يستنبط قوانين الحرارة والضـوء والصوت وما إليها من مظاهر القوة دون أن يعلم ماهية القوة ، لأن هذه وتلك فوق مقدوره ، وكل محاولة له فى هـذا السبيل ضرب من العبث . . . أما الدين فخير له أن يترك هـذا العقل العنيد الذى لا يطمئن لغير الحجة المنطقيـة ، خير له أن يترك هذا العقل وأن يناشد العقيدة من الإنسان ، لأن من طبعها

ألا تلتزم بالحجة العقلية . قل للعلم أن يكف عن إثبات الله أو إنكاره ، فليس اللاهوت ميدانه الذى يصول فيه ويجول ، وقل للدين أن يكف عن مناشدة العقل لأنه لا يستقيم مع نهجه فى التفكير ، تر الدين والعلم أخوين متصافحين لكل منهما حلبة ومجال

(ب) **التطور** : ولكن مهما يكن من أمر فها هى ذى الفلسفة — أى العقل — قد ألقت سلاحها معترفة بقصورها وعجزها عن إدراك تلك الحقيقة الكامنة وراء ظواهر الأشياء ، وبادرت فألقت بهذا العبء الذى أثقل كاهلها طوال العصور للدين يبحثها ما شاءت له طرائقه ، ولتقنع الفلسفة بالبحث فيما تستطيع له فهماً وإدراكا . ولتكن مهمتها منذ اليوم تلخيص النتائج العلمية وجمعها فى وحدة شاملة ، فقد بدأت المعرفة بأشتات متناثرة من المعلومات ، ثم امتدت إليها يد العلم بشىء من الربط حتى تركزت فى طائفة من العلوم . أفلا يجدر بالفلسفة أن تؤاخى بين أفراد هذه الجماعة من العلوم المختلفة ، فتسكب المعارف الإنسانية جميعاً فى وحدة متماسكة ؟ حقيق بها ألا تدع سبيلا للبحث حتى تهتدى إلى قانون عام ينتظم التجارب الإنسانية جميعاً كائنا ما كان لونها . ترى هل توفق إلى الهداية فى هذه

الطريق الملتوية الوعرة ، فتنتهى إلى قانون واحد يفسر هـذا الشتيت المتضارب مما يقع تحت حسنا ، ويضم تحت لوائه المفرد كل هذه البنود المتباينة مما تضم صدورنا من تجربة ومن علم ؟ يجيب « سبنسر » أن نعم . ألا يتلخص تاريخ الكائنات جميعاً فى ظهورها من بدء مجهول ثم اختفائها فى نهـاية مجهولة ؟ إذن فلابد أن يكون ذلك القانون المنشود شاملاً للتكوين والانحلال ، ألا وهو التطور . هنا يضع « سبنسر » قانوناً للتطور شرحه فى مجلدات عشرة ، واستغرق من زمنه عشرين سنة كاملة ، هاك نصه : « التطور هو تجمع لأجزاء المـادة يلازمه تشتيت للقوة والحركة ، وفى خلال ذلك تنتقل المادة من حالة التجانس المطلق إلى حالة التباين المحدود » ولشرح هذه العبارة نقول :

لقد تكونت الجبال الشامخة من ذرات الحصى ، وامتلأت المحيطات الفسيحة بقطرات ضئيلة من الماء ، واجتمعت عناصر دقيقة من الأرض فكونت الأدواح العالية ، ووجبات متعاقبة من الطعام تشـيد أجسام الرجال ، وتآلفت طائفة من المشاعر والذكريات فألفت فكراً ومعرفة ، ثم تآخت جزئيات المعرفة فأنتجت علماً وفلسفة . لقـد تطورت الأسرة إلى القبيلة ثم إلى الدولة ، ثم إلى تحالف بين دول الأرض قاطبة ، كل هذه أمثلة

لأجزاء المادة المتناثرة كيف تأتلف و يجتمع بعضها إلى بعض . ومن جهة أخرى يسبب هذا التآلف حدا من حركة الأجزاء وشللا لقوتها ، فقوة الدولة مثلا تحد من حرية الأفراد ، والحبة من الهباء حرة الحركة ، وهى منفصلة مشلولة مقيدة إذا ما اجتمعت مع أخواتها فى صخرة أو جبل ، ولكن تجمع الأجزاء يستتبع نتيجة أخرى هى التنوع والتنافر فى العمل الذى يؤديه كل منها ، فقد كان السديم الأول مركباً من مادة متجانسة يشبه بعضها بعضاً ، ولكنها سرعان ما تنوعت فى غازات وسوائل وأجسام صلبة . انظر ! فهذه قطعة من الأديم قد افترشت سندسا أخضر ، وتلك جبال قد اكتست ثلوجاً ناصعة البياض ، وذلك بحر قد تسربل بلباسه الأزرق ، أنعم النظر فى هذه الخلية الواحدة المتجانسة وما سينشأ عنها من مختلف الأعضاء : هذا للغذاء وذلك للإفراز ، وثالث للحركة ، ورابع للإدراك . اللغة الواحدة لا تكاد تسرى فى بطاح الأرض حتى تتنوع فى ألسنة ولهجات لا يفهم بعضها بعضاً . العلم الواحد يتفرع عنه عشرات من العلوم ، المنظر أو الحادثة توحى صوراً من الفن والأدب ليس إلى حصرها من سبيل . . . كل هذه أمثلة على التنوع والتنافر اللذين يعقبان التشابه والتجانس

وهكذا أسطورة الحياة : تجمع وتفرق .، تآلف وتنافر ، تأتلف الأجزاء وتجتمع فى وحدة لا تزال تطرد فى النمو حتى يدركها تنافر الأجزاء ، ثم يشتد هذا التنافر ، ويشتد حتى تتلاشى وتنحل

سنة الوجود هذا الانحلال والتكون ، ولكنه بين جذبة المد ودفعة الجزر يلتمس التوازن لكى ينتهى إليه ، فكل حركة تعانى من المقاومة ما يؤدى بها إلى البطء ثم إلى السكون عاجلاً أو آجلاً ... الكواكب السيارة يضيق فلكها شيئاً فشيئاً ، حرارة الشمس وضوءها يقلان كلما تقادم عليها الزمان . الأرض تتلكأ فى سرعتها عهداً بعد عهد . الدماء فى عروقنا سيصيبها البرودة والبطء ؛ وهكذا سيسعى الوجود نحو الانحلال ، أو سيسعى الانحلال إلى الوجود خطوة خطوة ، وهى خاتمة محتومة للتطور . . . سينحل المجتمع وتتفرق الشعوب ، وتذوب المدن ، وبمثل هذا تتم دورة التطور والانحلال ، ولكنها ستبدأ السير ثانية وثالثة إلى ما لا نهاية له من المرات ، وكل تكوين جديد لا بد أن ينتهى بالفناء والموت

وهكذا كان كتاب « المبادئ الأولى » مأساة مروعة تروى لنا قصة العالم : صعود وهبوط ، تكون وانحلال ، حياة

وموت ، تطرأ متتابعة على الأحياء والأشياء : أفيكون عجيباً أن يقابل هـذا المؤلَّف عند إخراجه و إذاعته فى الناس ثورة عنيفة لأنه لم يدع مجالاً للعقيدة والأمل ؟

رأينا فيما سبق أن التطور عند « سبنسر » هو القانون الذى تنشده الفلسفة لـكى تضم بين دفتيه علوم الإنسان بأسرها ، فمهما قلبت النظر فى مظاهر الـكون وجدتها تسير فى سبيل التطور ، أى من البساطة إلى التعقيد ومن التجانس إلى التباين .

ويختم « سبنسر » كتابه هـذا برأيه فى الحياة بأنها تافهة حقيرة لا تستحق البقاء ، فأصابه بهذا الرأى ما أصاب الفلاسفة جميعاً من محنة النظر البعيد ، إذ ألقى ببصره إلى الأفق النائى ، فمرت صور الحياة الخلابة تحت أنفه دون أن يراها

(٤) تطور الحياة :

يبدأ « سبنسر » كتابه عن تطور الحياة بتعريف الحياة نفسها ، بأنها التوفيق بين الـكائن الحى و بيئته ، ويتوقف كمالها على كمال هذا التوفيق ؛ فهذا حيوان يكتسى بالفراء ليتقى لذعة البرد ، وذلك قد أُعد لاختزان الطعام لمـا عساه أن يصادفه من عدم و إجداب ، وثالث يستطيع أن يتلون بلون الأرض التى يدب

فوقها حتى لا يبصره العدو فيفتك به ، إلى آخر هـذه الوسائل التى زودت بها الطبيعة الأحياء ، أو بعبارة أصح ، التى قسرها الأحياء قسراً على أن تزودهم بها للذود عن حياتهم ، وبديهى أن هـذه الملاءمة لم تبلغ ولن تبلغ درجة الكمال ، ما دام الحيوان مخلوقا ناقصا يعتريه الضعف والموت ، ولكن مهما يكن من أمر فهو دائب لا ينى عن السعى الحثيث فى زيادة هـذه الملاءمة شيئاً فشيئاً ، بأن يكمل هذا النقص تارة ، وذاك طوراً ، وينقح من أعضائه حتى تتمكن من مجاوبة الطبيعة ومقاومتها ، ومعنى ذلك أن الكائن الحى يشعر بالحاجة أولاً ، ثم ينطلق فى سعيه جيلاً بعد جيل يستمد من الطبيعة عضواً يسد له ما أحس من نقص ، فهو مثلاً قد شعر بحاجته إلى النظر لكى يتبين ما يحيط به فى دقة ووضوح ، فكوّن لنفسه على مر الدهر عضواً للإبصار ، وهكذا قل فى سائر الأعضاء

وليست الحياة إلا هـذا التوفيق الذى لا تنقطع أسبابه ، ولا تقتصر هذه المحاولة على أفراد الحيوان ، بل تعدوها إلى الأنواع ، إذ يسعى كل نوع باعتباره كلاًّ إلى الملاءمة بينه وبين البيئة ، ويرى « سبنسر » توافقاً عجيباً بين تكاثر الحيوان ، وبين ما يحيط به من الظروف الطبيعية ، فهو يرى أن الأصل

فى التناسل هو تخلص الكائن الحى من زيادة فى حجمه لا تتناسب مع جهازه الهضمى ، أى أن كتلة الكائن الحى إذا اطردت فى النمو ، تصل إلى حد لا تستطيع معه المعدة أن تسد حاجتها من الغذاء ، وعندئذ يضطر الحيوان إلى أن يقف نموه عند حد معين ، وكل زيادة تجىء بعد ذلك يتخلص منها بأن يخرجها نسلاً ، وتطبيق ذلك أن الإنسان — ذكراً كان أم أنثى — يأخذ جسمه فى النمو إلى حد محدود ثم يقف نموه إذا ما جاءت مرحلة التناسل . ولذا ترى أن عدد النسل يتناسب تناسباً عكسيًّا مع درجة النمو ، فكلما كبر حجم الحيوان ، كان نسله أقل عدداً ، فبينما تنسل الذبابة مثلاً عشرات الذباب لا يلد الفيل إلا واحداً ؛ كذلك يتناسب عدد النسل مع مقدرة الحيوان على مقابلة الأخطار ، فإن كان ضعيفاً عاجزاً عن صد ما يتهدده من الكوارث ، لجأ إلى كثرة النسل ليعوض فناء أفراده الناشىء من ضعف المقاومة ، وإلا تلاشى النوع . والعكس صحيح ، أى إذا كان النوع قادراً على الاحتفاظ ببقائه ، وجبت قلة النسل ، وإلا رجحت كثرة العدد على كمية الطعام ؛ ومعنى ذلك بعبارة أخرى أنه كلما ارتقى النوع فى سلم الحياة ، كان أقدر على الاحتفاظ بوجوده ، فكان قليل النسل ؛ وهذه القاعدة صحيحة إلى

حد كبير حتى فى الأفراد ، فإذا ارتقى الفرد فى عقليته وذكائه كان أقل نسلاً ، ومما هو جدير بالذكر أنه كلما ازدادت عند الفرد كمية الاستهلاك العقلى — أى التفكير — قل عدد النسل أو انعدم ؛ ولعل أبلغ آية على ذلك عقم الفلاسفة ، وقد يشير هذا الدليل إلى أن الإنسانية تسير فى تطورها نحو مرحلة تزيد فيها القوة العقلية ويقل عدد النسل

وعلى الرغم من أن الطبيعة ساهرة على هذا التوفيق بين نسبة التناسل وحاجة النوع ، فقد يظهر أنها أخطأت الحساب ، ومالت نحو الإكثار من السكان ، بغض النظر عن كمية الغذاء ، وحق « لمالتوس » أن يجهر بدعوته إلى ضبط النسل لما لاحظه من زيادة السكان على مواد الغذاء

(٥) تطور العقل :

لا ريب فى أن الكتابين اللذين أصدرهما « سبنسر » عام ١٨٧٣ فى « السيكولوجية » كانا أضعف الحلقات فى سلسلة تأليفه ، فهو يكثر فيهما من النظريات إكثاراً يسترعى النظر ولكنه لا يسوق من البراهين التى تؤيد تلك النظريات إلا قليلاً ، ومن النظريات التى جاء ذكرها فى هذين الكتابين

رأىٌ فى أن نشأة الأعصاب من نسيج كانت تصل الخلايا أجزاءه ؛ ورأىٌ فى أن أصل الغرائز انعكاسات متراكمة ، وضروب من السلوك كسبها الأسلاف فورثوها للأخلاف ؛ ورأىٌ بأن الصور العقلية Mental Categories تكونت بعد تجربة طويلة قام بها أفراد الجنس ؛ ورأىٌ بأنه على الرغم من إمكان تغير صور الأشياء فى الإدراك الحسى بحيث تكون شيئاً يخالف حقيقتها إلا أن لها وجوداً خاصا مستقلا عن إدراكنا إياها ، ومئات غير هذه من النظريات التى جاءت مهوشة غامضة ، أقرب إلى الميتافيزيقا منها إلى البحث فى الأمر الواقع ، حتى لكأن انجلترا قد تركت فى هذين الكتابين نزعتها الواقعية وعادت إلى طريقة « كانت » فى البحث

ولكن ما يلفت نظر القارئ على الفور هو أن يرى للمرة الأولى فى تاريخ علم النفس باحثاً يبحث السيكولوجية من وجهة نظرٍ تطورية محضة ، إذ بذل « سبنسر » مجهوداً جباراً فى تعقب حقائق الفكر المعقدة المتشابكة فأرجعها إلى عمليات عصبية بسيطة ، ثم إلى حركة بين أجزاء المادة

وإنه — حقا — مجهود قد انتهى بالفشل ، ولكن من ذا الذى كتب له فى هذا الموضوع توفيق أو نجاح ؟ ... ويرى « سبنسر »

أن عملية تطورية واحدة تناولت الكون بادئة من السديم منتهية إلى العقل ! . . . ولقد سار العقل فى مراحل متعاقبة ، فترقت طرائق استجابته للبواعث الخارجية من صور بسيطة إلى أخرى معقدة ، من الانعكاس إلى الغريزة ، ثم من الذاكرة والخيال إلى الذكاء والعقل . . . ويقول « سبنسر » أن ليس هنالك بين الغريزة والعقل من فارق اللهم إلا فى الدرجة فحسب ، فكلاهما يعمل على الملاءمة بين حالة الكائن الباطنية ، وبين الظروف الخارجية ، وكل الفرق بينهما هو فرق فى الدرجة ، فالغرائز تنظم العلاقات البسيطة نوعا ما ، أما العقل فيستجيب للمواقف المعقدة ، فليس العمل العقلى إلا إجابة غريزية كتب لها البقاء بعد عراك نشب بينها وبين إجابات غريزية أخرى ، وذلك لصلاحها هى بالنسبة إلى الإجابات الأخرى ، فالعقل والغريزة فى صميمهما شىء واحد ، أو إن شئت فقل لا فرق بين العقل والحياة

أما (الإرادة) فهى كلمة نطلقها على مجموع الدوافع التى تدفعنا إلى العمل ، فهى فى حقيقة الأمر فكرة تحولت إلى عمل لم تجد ما يعوقها دون ذلك . فالفكرة هى المرحلة الأولى للعمل ، والعمل هو المرحلة الثانية للفكرة

أما « صور الفكر » Categories مثل إدراك الزمان والمكان وفكرتى الكمية والسبب ، التى قال عنها « كانت » إنها فطرية فى الإنسان ، فما هى إلا طرائق غريزية للتفكير ، ولما كانت الغرائز عادات كسبها الجنس ، ولكنها رسخت فى الفرد رسوخ الفطرة ، فإن هذه « الصور الفكرية » عادات عقلية اكتسبها الإنسان ببطء على مدى الزمان ، ولكنها أصبحت الآن جزءاً من تراثنا العقلى

(٦) تطور المجتمع :

ليست دراسة المجتمع باليسيرة الممهدة ، بل يعترض سبيلها من العقبات والصعاب ما لا يستطيع التغلب عليها إلا الأفذاذ الفحول ، فقد حدث مرة أن رحل رجل فرنسى إلى انجلترا يقضى بأرضها بعض الوقت ترويحا للنفس وحبا للاستطلاع ، فلم يكد ينقضى على إقامته بها أسابيع ثلاثة حتى اعتزم أن يصدر كتابا عن انجلترا ، إذ خيل إليه أنه قد درس شعبها فأتقن الدراسة ، فلما انقضت شهور ثلاثة همّ بوضع كتابه ، ولكنه أدرك أنه لم يتقن الدراسة بعد بحيث يستطيع أن يخرج الكتاب الذى يريد ، وآثر الروية والأناة ، فلما انقضت سنوات ثلاث ،

اتسع شعوره بالعجز والقصور ، وأيقن أنه لا يعلم من موضوعه شيئاً . . . وهذا صحيح ، فقد يخيل للإنسان للوهلة الأولى أن دراسة المجتمع سهلة ميسورة ، ولكنه كلما ازداد علماً بدقائقه ازداد يقيناً بجهله وعجزه

فما بالك بالجهود التى بذلها « سبنسر » ، وهو لا يريد أن يدرس شعباً بعينه فحسب ، بل يقصد إلى دراسة المجتمع الإنسانى بأسره ، وكيف تطور كيانه من حالة إلى حالة ؟ فهو يرى أن المجتمع كائن عضوى ، له أعضاء للتغذية وله دورة دموية ، وفيه تعاون بين الأعضاء ، وله فوق ذلك تناسل و إفراز ، شأنه فى كل ألوان الحياة شأن الأفراد سواء بسواء ... فهو ينمو ، وكلما ازداد نموًّا اشتد تعقداً ، وكلما تعقد ازدادت أجزاؤه استقلالاً ، وحياة المجتمع — باعتباره كُلًّا — طويلة جدًّا بالنسبة إلى حياة أجزائه التى يتألف منها ، والمجتمع كالفرد ، يتعاوره التكون والانحلال ، وهما وجها التطور : فنمو الوحدة السياسية من الأسرة إلى الدولة ثم إلى عصبة الأمم ، ونمو الوحدة الاقتصادية من الصناعة المنزلية الصغيرة إلى نظام الشركات ثم إلى الاحتكار ، ونمو وحدة السكان من القرية إلى المدينة . . . كل هذه ظواهر للتجمع والتكون ، ولكنك من جهة أخرى ترى تقسيم العمل وتعدد

المهن والصناعات ، وتنوع الإنتاج بين الريف والمدن ، و بين أمة وأمة ، وهى دلائل تشير إلى التنوع والتنافر ... وتستطيع كذلك أن تلمس التطور بشطريه — تآلف الأجزاء فى وحدة ، ثم تنافرها داخل تلك الوحدة — فى كل جانب من جوانب المجتمع : فى الدين والحكومة والعلم والفن وغيرها

فقد كان الدين أول الأمر عبادة طائفة من الآلهة والأرواح ، فأخذت هـذه تتجمع وتأتلف حتى تركزت فى إله واحد . . . ثم عاد التوحيد فتفرع إلى جملة من الأديان وطائفة من العقائد ، ولم يتحور الدين فى شكله فقط ، بل تبدل موقعه من النفوس كذلك ، فقد كان المحورَ الذى تدور حوله رحى الحياة بأسرها ، ذلك لأنه ألقى فى روع الإنسان الأول أن هـذه الحياة الدنيا غرور ولهو ، و يجب أن يربأ بنفسه أن تنغمس فى حمأتها أو تتلوث بأدرانها ، ولتكن الآخرة وحدها محطا لآماله ومعقداً لأمانيه ، فهى خير من الأولى وأبقى ، ولـكن ما لبثت وجهة النظر أن تطورت ، وتوجه الإنسان بشطر من عنايته نحو هذه الحياة التى يعيش فيها ، وأخذت تلك العناية تزداد شيئاً فشيئاً كلما اتسع نطاق العمل الصناعى

أما نظام المجتمع فلعل أبلغ ما طرأ عليه من تغير هو

الانتقال التدريجى من النظام الحربى الذى ساد أوروبا إبان العصور الوسطى إلى النظام الاقتصادى الصناعى ، ويعتقد « سبنسر » أن تقسيم الحكومات — إلى ملكية وأرستقراطية وديمقراطية وما إلى ذلك — إن هو إلا عرض تافه لا يمس الجوهر والصميم ، وأما الحد الفاصل الذى يميز دولة من دولة فهو أساس بنائها الاجتماعى : هل يقوم على النزعة الحربية أم يصطبغ بصبغة الصناعة ، وبعبارة أخرى تنقسم نظم الاجتماع نوعين : جماعة تعيش من أجل النزال والقتال ، كما كانت الحال فى نظام الاقطاع ، وجماعة لا تجد فى الحياة هدفاً تتجه صوبه وتحيا به ومن أجله سوى العمل ، فتلك تحارب من أجل الحياة ، وهذه تعمل من أجل الحياة .

وللدولة الحربية صفات تلازمها ، منها أن السلطة تتركز فى قبضة الحكومة وحدها ، ويغلب أن تكون حكومة ملكية لا تدخر وسعاً للتفريق بين أفراد الشعب الواحد إلى طبقات بعضها فوق بعض ، فتكون الحرب والفروسية صناعة الأشراف ، وللسوقة الصناعة وفلاحة الأرض . . . كذلك تعظم فى الدولة الحربية سيطرة الرجل فى الأسرة ، ذلك لأن الرجال هم عماد الحروب ، وأين منزلة الرجل فى حومة الوغى من منزلة المرأة

قابعة فى عقر دارها ؟ ! و يمقت « سبنسر » هـذا الضرب من الاجتماع الذى تدور رحى الحياة فيه حول الحرب ، لأن مصلحة الفرد تذوب وتتلاشى فى صالح المجموع ، ولأن الدولة لا تقوم إلا على القتل والسرقة ، ونحن إن كنا نصم الإنسان الأول بالوحشية لأنه كان يلتهم لحوم البشر فما أجدرنا أن نزدرى هذه الدول التى تأكل شعوباً بأسرها فى وجبة واحدة ! و يعتقد « سبنسر » أن رقى الإنسانية مرهون بإلغاء الحروب ، وهو لا يرى سبيلاً لتحقيق هـذا المثل الأعلى سوى أن تقطع الأمم شوطاً بعيداً فى الصناعة لأنهـا تعمل على المساواة والسلام ، وهى تقسم السلطة بين أعضاء المجتمع جميعاً ولا تركزها فى أيدى الحكومة وحدها ، وفضلاً عن ذلك فهى تشحذ العقول وتدفعها إلى الابتكار ، وهو المعول الهدام الذى يكفل لنا تحطيم التقاليد الوراثية التى تقوّى من شوكة الحكومة . . . وستصبح الوطنية فى ظل الصناعة حبا للوطن لا كراهية للأوطان الأخرى ، ثم إذا اطرد نموها فستؤدى حتماً إلى إزالة الحواجز الجمركية التى تفصل الدول بعضها عن بعض ، وعنـدئذ تورق دوحة السلام وتمتد فروعها حتى يتفيأ ظلها أبناء الانسانية جميعاً ... و إذا ما خفقت راية السلام وانمحت الحروب زالت دولة الرجل ، ولا يعود

له فى أسرته كل هـذه السلطة التى ينعم بها ، ويرتفع قدر المرأة حتى تقف معه كتفاً إلى كتف ، لتشابه ما يؤديان من عمل ، وعندئذ فقط يتحقق تحرير المرأة الذى تنشده

ولما كانت الصناعة تستقى ماء حياتها من العلوم ، فلا ريب فى أن تقدمها وانتشارها ينتجان تربية التفكير العلمى وصحة الاستنتاج للأسباب من المسببات ، ولن يلجأ الإنسان بعدئذ إلى قوى الطبيعة الخارقة والأبالسة والشياطين يعالل بها أحداث الحيـاة . . . وفوق هذا كله سينقلب التاريخ رأساً على عقب ، فستزدهر صحائفه بذكر الرجال العاملين بدلاً من الملوك المحاربين ، وسيُفْسح فى مجاله للمخترعات والأفكار . . . سيزداد الشعب سلطاناً وقوة ، وتتقلص سطوة الحـكومة وتنكمش ، وسيبطل ذلك الوهم العتيق الذى يفرض على الفرد أن يحيا من أجل دولته وأن يضحى بنفسه فى سبيلها ، وسيعلم الناس حقا أن الدولة إنما وجدت وأنشئت لصالح الفرد ، وإن كان هذا هكذا فلا يجوز أن تضحى الحيـاة من أجل العمل ، بل يجب أن يكون العمل أداة تستغلها الحياة فى تحقيق السعادة

(٧) تطور الأخلاق :

على أى أساس نشيد مبادئ الأخلاق ؟ و بأى مقياس نزن الخير والشر ؟ أما « سبنسر » وأتباعه فلا يترددون لحظة فى إخضاع الأخلاق — كأى شىء آخر — لقوانين التطور وانتخاب الطبيعة ، و بعبارة أخرى يريدون أن نلقى بزمام الإنسان فى يد الطبيعة نفسها تختار له من الأخلاق ما تشاء . وقد ناهضتهم طائفة كبيرة من العلماء والكتاب ، يربأون بأخلاقنا التى تواضع المجتمع عليها أجيالاً متعاقبة ، أن توضع بين مطرقة الطبيعة وسندان التطور ، يفعلان بها كيف شاء لهما الهوى . وفى ذلك يقول « هكسلى » : إن علم الحياة لا يصلح دليلاً خلقيا بأية حال من الأحوال ، إذ كيف نترك مصيرنا فى كف الطبيعه العمياء ، وهى كما قال عنها « تنسون » Tennyson الشاعر الانجليزى : « ملطخة بالدماء ناباً ومخلباً » ! نعم ، كيف نذر الطبيعة تصب فى قوالبها ما يطيب لها من أخلاق وهى كثيراً ما تمجد الوحشية والمكر والخداع ، وتمقت الرحمة والعدل والحب ؟

ولكن تحدّثْ بهذا المنطق إلى غير « سبنسر » ؟ لابد أن تخضع مبادئ الأخلاق للانتخاب الطبيعى وتنازع البقاء ، وليبق

من أخلاقنا ما يقف أمام التجربة القاسية ، وليفن منها ما تذروه هذه الريح العاصفة ... الأخلاق — كأى شىء آخر — تعود على الإنسان بالخير أو بالشر بمقدار ما تساير أغراض الحياة « فالخلق السامى هو ذلك الذى يسير مع الحياة و يشاطرها فيما ترمى إليه » فلنقبل من الأخلاق ما يلائم الحياة ، ولنرفض منها ما يعترض سبيلها ومجراها ، أو بعبارة أخرى يجب أن تكون الأخلاق بحيث تعاون الفرد على البقاء فى مضطرب الأهواء المختلفة المتنازعة التى تصدر من أعضاء المجتمع ، ولما كانت هذه الملاءمة بين الفرد والمجتمع تختلف باختلاف الزمان والمكان كانت فكرة الخير تختلف عند الشعوب أوسع اختلاف .

و يرى « سبنسر » أن الطبيعة قد زودتنا بمقياس دقيق نميز به الطيب من الخبيث ، وهو مقياس اللذة والألم ، فاذا صادف سلوكنا من أنفسنا ارتياحاً ورضى كان ذلك دليلاً على ملاءمته للحياة الكاملة ، لأن ذلك الاطمئنان الباطنى علامة على أن الطبيعة قد اختارت ذلك السلوك ليكون سبيلاً إلى حفظ الحياة ، فأنت تستطيع إذن أن تفرق بين الخير والشر بما يبعثه العمل المعين من لذة أو ألم ، لأنهما دليل ساقته الطبيعة نفسها للتفريق بين هذا وذاك

نعلم مما تقدم أن الأخلاق يختلف لونها باختلاف البيئة الطبيعية أو الاجتماعية ، لأن الأولى صدى الثانية وانعكاسها ، ولما كان نظام المجتمع فى العصور الوسطى أخذ يتطور فى كثير من أسسه وقواعده كان حتما أن ينشأ عن هذا التحوير انقلاب فى فكرة الأخلاق ، فقد كانت أكاليل المجد والفخار لا تعرف موضعاً غير هامات الفرسان المقاتلين ، فأما هؤلاء الذين يقضون نهارهم فى الزراعة والصناعة فعبيد أرقاء حقت عليهم الذلة والهوان . ولكن وجهة النظر أخذت تتطور منذ حلت الصناعة ورسخت قدمها ، لأنها تعتمد كما قدمنا على القوة العقلية ، فأضحى العمل أشرف ما يمارسه الإنسان ، لأنه عماد المجتمع وسناده . . . ولما كان العمل لا ينمو ولا يستقيم إلا فى ظل العدالة ، وهذه لا تورق وتزدهر إلا فى جو من الحرية ، كانت هذه الحرية أول واجب فى عنق الدولة ، وقد عرف «سبنسر» العدالة بأن : «كل إنسان حر فى أن يفعل ما يشاء ، على شرط ألا يتعارض ذلك مع حرية إنسان آخر له ما له من حقوق» ولا يستقيم هذا التعريف مع نزعة الحرب ، لأنها تعبد سلطان القوة وتفرض الطاعة العمياء ، ولكنه شرط أساسى لنجاح الصناعة ، لأنها تعتمد على السلام والحرية فى الرأى والابتكار

تلك هى حقوق الإنسان الأساسية عند « سبنسر » : حق الحياة ، وحق الحرية ، فأما شكل الحكومة فلا يقيم له وزناً ، فليكن ملكية مطلقة أو دستورية أو ما شئت من نظم ؛ فما لنا ولها ما دمنا نتمتع بالحياة والحرية ؟ وفى هذا يسخر «سبنسر» من النساء اللائى يلححن فى طلب الحقوق السياسية ؛ لأنها فى رأيه وهم باطل لا يسمن ولا يغنى من جوع . فضلاً عن أنه يتوجس من المرأة خيفة إن هى وثبت إلى مقاعد النيابة والحكم ، إذ يخشى أن تدفعها غريزة الإيثار إلى تقوية الضعيف الذى يجب أن يترك للطبيعة لتسحقه ، حتى لا يبقى من الأحياء غير الأقوياء . نعم ، يجب أن تتحكم الأنانية وأن تظل أساساً لأعمالنا بحيث لا تخضع لعاطفة الإيثار ، فهى أسبق منه فى الوجود ، وهى أصلح للحياة والبقاء . . . . وهل الإيثار إلا أَثَرة فى لبه وصميمه ؟ أليست الأبوة حبًّا صريحاً للنفس ؟ والوطنية ما هى ؟ ألا تراها أثرة مجسمة ؛ إذ أنك لا تنتصر لهذه البقعة من الأرض إلا لأنك تعيش بين أرجائها ؟ وإذن فالمثل الأعلى للأخلاق هو مزيج متزن بين الأثرة والإيثار — الإيثار الذى يشبع الأنانية ويغذوها

نقـــــد :

لا بد أن يكون القارئ قد أدرك بعض مواضع النقد التى تؤخذ على « سبنسر » ، وسنعمد هنا إلى إثبات شىء منها :

(١) فأول ما نصادفه فى كتاب « المبادئ الأولى » مما قد يؤخذ عليه قوله بأن هنالك حقيقة مغلقـة لا سبيل إلى إدراكها ، ونحن وإن كنا نعترف معه أن المعرفة الإنسانية قاصرة عاجزة لا تستطيع بحال من الأحوال أن تسبر أغوار محيط الوجود ، الذى ليس الإنسان إلا موجة طفيفة على سطحه ، تلعب بها يد الفناء ، إلا أننا نخطئ منطقيا إذا ذهبنا إلى أن شيئاً ما قد أغلق دون المعرفة إغلاقاً تاما ، واستحال العلم به استحالة كاملة ، لأن فى القول بعدم إمكان معرفة الشىء اعترافاً ضمنيا بأننا قد عرفنا عنه شيئاً . ومهما يكن من أمر فلا ينبغى أن نلقى السلاح ونستسلم إلى ما نحن فيه من قصور وعجز زاعمين أن العقل محدود . إذ أننا — كما قال « هجل » — لو قيدنا العقل بالعقل كنا كمن يحاول أن يسبح بغير أن يدخل المـاء

(٢) يعرّف « سبنسر » التطور بأنه سير من البسيط إلى المركب ، فهل هذا التعريف يفسر من الكون شيئاً ؟ كلا !

بل هو كما يقول عنه «برجسون» يحلل الطبيعة ولكنه لا يفسرها .
ولعل أضعف أجزاء التعريف قوله بعدم استقرار المادة المتجانسة وانتقالها إلى حالة التنافر ، فهل يريد « سبنسر » بذلك أن يكون الشكل المتشابه الأجزاء أشد تعرضاً للتغير والتحول من الشكل المتنافر الأجزاء ؟ أليس المعقول أن يكون المتنافر ، وهو بحكم تنافره مركب معقد ، أقرب إلى التحول من المتجانس البسيط ؟..
هذا ولا ريب أن « سبنسر » قد أخطأ حين قرر أن التطور والرقى يسيران بالشيء من البسيط إلى المعقد ، ففن العمارة القوطى كان بلا ريب أشد تعقيداً من العمارة اليونانية ، ولكنه ليس أرفع منه من حيث مراتب الفن وتطوره

ثم يؤخذ على تعريف « سبنسر » للتطور — فوق ذلك — أنه لم يذكر شيئاً عما تكاد تجمع الآراء اليوم على أن له اليد الأولى فى إحداث التطور ، ألا وهو الانتخاب الطبيعى . ولعل أصدق ما يوصف به التاريخ أنه تنازع على البقاء وبقاء الأصلح — أصلح الكائنات ، وأصلح الجماعات ، وأصلح الأخلاق ، وأصلح اللغات ، وأصلح الأفكار، وأصلح الفلسفات ... الخ — فهذا وصف لتطور التاريخ ، وإن يكن به بعض النقص ، إلا أنه أصدق وأوضح من قول « سبنسر » بأنه يسير من

التفكك إلى التماسك ثم من المتجانس إلى المتنافر

لقد صدق « سبنسر » حين قال عن نفسه : « إننى ضعيف الملاحظة فى الإنسانية المجسدة ، لأننى قد تعمقت إلى حد كبير فى التفكير فيما هو مجرد » والحق أن « سبنسر » قد أسرف فى استعمال الطريقة الاستنتاجية فبعُدَ عن المثل الأعلى « لبيكون » بل عن الطريقة الحقيقية للتفكير العلمى ، فلقد بدأ « سبنسر » كما يبدأ رجل العلم ، بالملاحظة ؛ ثم مضى كما يمضى رجل العلم فى تكوين الفروض ؛ ولكنه بعدئذ زل فيما لا ينبغى لرجل العلم أن يزل فيه من حيث تركه للملاحظة والتجربة المحايدة ، لا بل لجأ « سبنسر » إلى اختيار الأمثلة التى تؤيد حجته ، وكان صدره أضيق من أن يتسع للأمثلة المعارضة ، فكان بذلك على نقيض « دارون » الذى صادف أثناء بحثه بعض الأمثلة التى تعارض نظريته فأسرع إلى تسجيلها ، قائلا إن مثل هذه الأمثلة كثيراً ما تسرع إلى الإفلات من الذاكرة ، فيجب لذلك إثباتها ، أما الأمثلة المؤيدة فهى بطبيعتها أميل إلى البقاء فى الذاكرة

(٣) قال « سبنسر » إن النسل يقل كلما تقدم النوع فى طريق التطور ، ولكن ذلك لا يتفق مع الحقيقة الواقعة وهى

زيادة النسل فى أوروبا عنه فى الشعوب المتوحشة

(٤) ويزعم « سبنسر » أن الحياة عبارة عن ملاءمة الكائن الحى لحالاته الداخلية مع ظروف البيئة الخارجية ، وأن هذه الملاءمة تتم بطريقة آلية قابلة ، وكان خيراً له أن يقول إن هذه الملاءمة تتم بما لدى الكائن من قوة عاقلة .. لأننا لو سلمنا بالمقدمة التى يضعها وهى الملاءمة الآلية بين الكائن وبيئته ؛ كانت النتيجة هى انعدام الحياة ، إذ الملاءمة التامة بين الكائن الحى والبيئة معناها الموت (لأن الحياة تتضمن شيئاً من مقاومة الخضوع الجمادى للطبيعة)

(٥) فرض « سبنسر » أن الدولة الصناعية أكثر سلاماً وأمناً وأرفع أخلاقاً من الدولة الإقطاعية الحربية التى سادت فى العصور الوسطى ، ولكن هذا الفرض جدير بالتفكير الطويل قبل التسليم بصحته . ألم تجىء الحروب المخربة فى أثينا فى عصر سيطرت فيه الطبقة الوسطى (البورجوازى) التى كانت تتألف من رجال التجارة ، بعد أن أسلم لهم الأشراف الإقطاعيون الأمر بزمن طويل ؟ ثم أليست الحروب قائمة فى الدول الأوربية الحديثة رغم قيامها على الأساس الصناعى ؟ أليست الدولة الصناعية قد تدعو إلى نشوب الحرب أكثر مما تدعو إليه دولة إقطاعية ؟

فنحن نرى اليوم أن أقوى الدول من الوجهة الحربية هى أعظمها من الناحية الصناعية ! إنه ليلوح لنا أن ما دعا « سبنسر » إلى هذا القول فى سلام الدول الصناعيـة هو ما رآه فى انجلترا فى عصره من اعتزال نسبى عن المعارك الأوروبية ؛ فعلل ذلك بانتشار الصناعة وحرية التجارة فيها ، والأرجح أنه لو قد عاش ليرى انجلترا مدججة بسلاحها فى الحرب العظمى ، تدافع عن عزلتها التى كان يتهـددها الخطر ، ثم لو عاش ليرى انجلترا تستبدل بحرية التجارة تقييد التجارة لتصون صناعاتها من المزاحمة والمنافسة لغير كثيراً من رأيه .

خاتمـــة :

ولـكن ماذا يفعل النقض فى هذا البناء الشامخ . والطود الراسخ الذى شيده « سبنسر » ؟ إنه لم يكد يخرج للناس كتاب « المبادئ الأولى » حتى اعترف له على الفور بأنه أعظم فيلسوف فى عصره . وسرعان ما نقل الـكتاب إلى معظم اللغات الأوروبية ، وحتى إلى اللغة الروسية مع ما فيـه من هجوم عنيف على تسـلط الحـكومة واستبدادها ، مما كان يسود شبيهه فى بلاد الروسيا حينئذ . ولم يقتصر تأثير « سبنسر » فى الحركة

الفكرية فى أوروبا فحسب ، بل إنه تعداها إلى الحركة الواقعية فى الأدب والفن . . .

وكثيراً ما أرسل له المعجبون به المنح والهدايا فكان يردها فى إباء . . ولما زار القيصر اسكندر الثانى مدينة لندن وأبدى « للورد دربى » Lord Derby رغبته فى أن يقابل العلماء الأفذاذ فى إنجلترا ، أرسل اللورد من فوره يدعو « سبنسر » و « هكسلى » Huxley و « تندال » Tyndall وغيرهم ، فسارع الجميع إلى التشرف بتلك المقابلة إلا «سبنسر» فقد أبى ، لأنه كان يكره أن يجتمع إلا بالصفوة من أصدقائه المخلصين ، وكان مايدفعه إلى ذلك يقينه بأن الإنسان فى حديثه أقل منه فى كتبه ، لأن الكاتب يضع فى مؤلفه أروع ما ينتجه العقل من آراء ، وإن العقل ليولد إلى جانب تلك المنتجات الرائعة كثيراً من الأراء الهينة اليسيرة ، وكلا هذين العنصرين يمتزجان ويكونان حديث الرجل فى حياته اليومية ، فإذا ما سمعه فى حديثه أحد المعجبين به فى كتبه ، سينزله من نفسه منزلة أقل من منزلته الأولى ... وقد كان بعض الناس يصرون على مقابلته فيضطر أمام إلحاحهم أن يسمح لهم بذلك ، ولكنه كان حينئذ يجلس بينهم صامتاً لا يتكلم ، ينصت إلى ما يدور بين الزائرين أنفسهم من حديث

وقد زاره الأستاذ الشيخ محمد عبـــده فى ١٠ أغسطس سنة ١٩٠٣ ، وكان « سبنسر » مصطافاً فى « برايتون » ، وكانت قد تقدمت به السن ونهـاه الأطباء عن كثرة مقابلة الناس ، وعن الحديث مع أحد أكثر من عشر دقائق ؛ ولـكنه سُرّ من حديث الأستاذ فدعاه للغداء معه ، ودار الحديث بينهما على الدين والأخلاق

سأله « سبنسر » : هل زار إنجلترا قبل اليوم ؟ فلما أجاب بأنه زارها قبل اليوم بعشرين سنة سأله « سبنسر » ماذا رأى من الفرق بين أخلاق الإنجليز اليوم والإنجليز من قبل ؟ فاعتذر الأستاذ بأن إقامته بإنجلترا كانت قصيرة لم تسـمح له بدرس حالة الناس

فقال « سبنسر » : إن الإنجليز الآن دون ما كانوا عليه من عشرين سـنة ، فهم يرجعون القهقرى فى الأخلاق وسبب ذلك تقدّم الأفكار المـادية التى أفسدت أخلاق اللاتين من قبلنا ، ثم سرَت إلينا عدواها ، وستفعل ذلك فى سائر شعوب أوروبا ، ولا أمل فى صدّ هذا التيار المـادى ، ولا بد أن يأخذ مدُّه غاية حدّه . . . إن الحق عند أهل أوروبا الآن للقوة

وقد علّق الأستاذ على هذا الحديث بقوله :

« ماذا حركت منى كلمة الفيلسوف : « الحق للقوة » الخ ؟ جاءت منه مصحوبة بشعاع الدليل فأثارت حرارة ، وهاجت فكراً ، ولو جاءت من ثرثار غيره كانت تأتى مقتولة ببرد التقليد ، فكانت تكون جيفة تعافها النفس فلا تحرك إلا اشمئزازاً وغثياناً »

دنا « سبنسر » من الموت ! فنظر وراءه يستعرض حياته فإذا هى أيام تنقضى كلها فى كسب الشهرة الأدبية دون أن يتمتع فيها بشىء من الحياة نفسها ، فضحك من نفسه وسخر ، وتمنى لو قضى تلك الأيام الدابرة فى حياة بسيطة سعيدة ، ولما جاءته منيته سنة ١٩٠٣ ، كان على يقين أنه لم يعمل فى حياته إلا عبثاً

ولكن لا ! لم يكن عبثاً ما أنتجه « سبنسر » ، على الرغم من المعارضة القوية التى قوبل بها فى آخر أيامه من العلماء ورجال الدين ، معارضة كادت تمحو اسمه من الأذهان محواً . فلقد كان بحق أعظم فيلسوف إنجليزى فى القرن التاسع عشر ، وكان مما عمله أن قرب المسافة بين الفلسفة والأشياء الواقعة

لقد ننظر الآن فنرى أنفسنا على قمة من الفكر لم يرتفع إليها « سبنسر » ، فلنذكر أن هذا الفيلسوف العظيم هو الذى رفعنا

فوق أكتافه حتى أصبح منا فى أسفل ، ولئن كان العالم حتى اليوم لم ينصفه حق الإنصاف ، فيقيننا أنه مصادف عند الأخلاف خير الجزاء ، بعد أن يكون قد انمحى من القلوب ما استكن فيها نحوه من حفيظة وحقد

فردريك نيتشه

Friederich Nietzche

(١) مقدمات نيتشه :

كان « نيتشه » وليد « دارون » ، وصنواً لمواطنه « بسمارك » فى نزعته ، ولا يخدعنا منه أنه سخر من أشياع التطور فى انجلترا ومن أتباع الوطنية فى ألمانيا ، فلقد عودنا أن يهاجم أولئك الذين كان لهم عليه أقوى الأثر ، وأن يجحد الفضل باتهام من أسدى إليه فضلاً

جاء « نيتشــه » فانتزع من نظرية « دارون » نتيجتهـا الحتمية فى الأخلاق فى غير خوف ولا وجل ، فإذا كانت الحياة هى تنازع البقاء و بقاء الأصلح دون غيره ، فالقوة إذن هى الفضيلة السامية ، والضعف هو النقيصة والشر . الخير هو الذى

يستطيع أن يحيا و يظفر ، أما الشر فهو ما يخور و يهوى . هـذه هى النتيجة اللازمة لمبدإ تنازع البقاء ، ولـكن أشياع « دارون » فى انجلترا ، ورجال الفلسـفة اليقينية فى فرنسا ، ودعاة المذهب الاشتراكى فى ألمانيا ، جزعوا من هذه النتيجة المروعة فأحجموا عن انتزاعها و إعلانها ، ومن العجيب أن هؤلاء جميعاً كان لهم من الجرأة ما ينكرون به الديانة المسـيحية ، ولـكنهم لم يجرؤوا أن يكونوا مناطقة صريحين فى منطقهم ، وأن يرفضوا الأخلاق السائدة ، فأكبروا مع الناس الدعة والرقة والإيثار ، وما إليها من أخلاق تتفرع عن المسـيحية . . . ثم أتى « نيتشه » فسلم بمقدمة التنازع فى الحياة ، ولم يتردد فى أن يولد منها نتائجها المحتومة فى الأخلاق

لقـد أتم « دارون » بغير قصـد منه ما بدأه الموسوعيون (الانسيكلو بيديون) من حيث إزالة الأساس اللاهوتى الذى تقوم عليه الأخلاق ، ولـكنهم تركوا مبادئ الأخلاق نفسها دون أن يمسوها بنقد أو بهدم ، فكانت كالبناء المعلق فى الهواء الذى لا يرتكز على أساس ثابت ، فأصبحت الحاجة ماسة إلى من يعيد بناءها ، ولـكن على أساس بيولوجى : إن كل ما نريده فى هـذه المعركة التى نسميها الحياة هو القوة لا الطيبة ، هو

الكبرياء دون الخنوع ، هو الذكاء المصمم لا الإيثار . . . أما المساواة والمبادىء الديموقراطية فمناقضة لنظرية بقاء الأصلح ، فلا يقصد التطور فى سيره إلا العباقرة دون السوقة . . . إن الكلمة فى كل مواضع الخلاف للقوة لا للعدالة

فإن كان هذا حقا ، فليس أعظم من « بسمارك » ولا أقوى منه دلالة على المثل الأعلى ، فهو رجل عرف حقائق الحياة فأعلن فى غير استحياء : « أن لا إيثار بين الأمم » وأن شؤون الدولة لا ينبغى أن تقررها أصوات النائبين ولا بلاغة الخطباء ولكن أداتها هى الدم والحديد ، فياله من ريح عاتية عصفت بأوروبا لتقتلع من أرضها الأوهام الفاسدة والديمقراطية السائدة ! إنه فى شهور قلائل فرض قيادته على النمسا المحطمة فرضاً ، وفى شهور قلائل أخضع فرنسا التى كانت لا تزال تترنح تيها بذكرى نابليون ، وفى تلك الشهور القلائل عينها اضطر الدويلات الصغيرة فى ألمانيا أن تندمج كلها لتكون إمبراطورية جبارة ! هذه هى الأخلاق الجديدة ، هذه هى أخلاق القوة ! . . ولكن هذا الاتجاه الحربى الذى أخذ يتزايد فى ألمانيا كان لا بد له من صوت يعبر عنه ، كما كان لابد لإرادة القتال — التى كانت تجيش فى صدر ألمانيا — من فلسفة تبررها وتؤيدها ، لأن الديانة المسيحية

لا تدعمها ، وفى الفلسفة الداروينية لها دعامة قوية إذا ما أسعفها قليل من الجرأة .... فصادفت هذه الجرأة فى نيتشه ، فأصبح هو اللسان المعبر عن دخيلة أمته

(٢) نشأته :

وعجيب أن ينحدر هذا الثائر من أب قسيس ، بل إن أجداده لأبيه وأمه كانوا سلسلة متتابعة من رجال الدين . ولكن أى عجب ؟ إنه هو نفسه فى أعماقه مبشر بالمسيحية ؛ إنه لم يهاجم المسيحية إلا لأن فيه كثيراً من روحها الأخلاقية ، وليست فلسفته إلا محاولة الإصلاح ، فهى ميل قوى نحو الرقة والرحمة والسلام ... وكانت أمه سيدة تقية ورعة تتمسك بمذهبها فى تزمّت ، فجاء ابنها على مثالها من الورع والعفة ، وإن هذا نفسه لهو السبب فى هجومه على التقوى : لكم اشتاق ذاك القديس التقى أن يرتكب خطيئة !

ولد فى Röcken من أعمال بروسيا فى اليوم الخامس عشر من أكتوبر سنة ١٨٤٤ ، وشاءت المصادفة أن يكون هذا اليوم نفسه يوم ميلاد « فردريك وليام » الرابع ملك بروسيا ، ولما كان أبوه مربيا لكثيرين من أعضاء الأسرة المالكة

فقد اغتبط لهذه المصادفة السعيدة وأطلق على ابنه اسم الملك « فردريك » تيمناً به : « وإن فى اختيار هذا اليوم لميلادى لفضلاً واحداً ، وهو أن مظاهر الفرح كانت تسرى بين الناس أجمعين يوم عيد ميلادى طوال عهد طفولتى »

ومات أبوه وهو ما يزال طفلاً ، فتناول تربيته طائفة من النساء المتمسكات بأهداب الدين ، وكن يدللنه ويعاملنه فى رقة ولطف ، حتى نشأ حساساً ، يمقت أبناء السوء من جيرانه ، إذا ما سلبوا الأوكار من أطيارها والحدائق من أثمارها ، ويكره أن يرى لداته من الصبية يلعبون « جنوداً » وينطقون بالكذب ، ولعل رفاقه فى الدراسة لم يخطئوا حين أطلقوا عليه اسم « القسيس الصغير » ، وقال فيه أحد هؤلاء الأصدقاء إنه « كالمسيح فى معبد » . وكان يلذ له أن يعتزل الناس ليطالع الإنجيل لنفسه أو يتلوه على مستمعين فى حماسة مشتعلة وشعور ملتهب ، حتى إن عينيه كثيراً ما كانتا تجودان بالدمع أثناء القراءة . . . ولكن إلى جانب هذا كانت فيه قوة خلقية وكبرياء كامن ، وقد أنفق حياته كلها يبحث عن الوسائل الجسدية والعقلية التى تقوى من نفسه وتخلق منه رجولة مثلى

ولما بلغ سن الثامنة عشرة فقد الإيمان فى إله آبائه ، وقضى

ما بقى من حياته يلتمس لنفسه إلٰها جديداً ، ثم أيقن أنه وجده فى السوبرمان (الإنسان الأعلى) ، ولقد قال فيما بعد إنه لم يلق عناء فى أن يتخذ لنفسه ذاك الإلٰه الجديد ، ولكنه كان مخدوعا فى ذلك بغير شك ؛ أو هو على الأصح يخطئ الرواية عن نفسه ، فما ولّى عن إلٰهه القديم حتى ولّت عنه ابتسامة الحياة و بهجتها ، إذ كان الدين زبدة حياته ولبابها ، فلما نبذه لم يعد للحياة فى نفسه معنى

فلما كان عام ١٨٦٥ عثر بكتاب « شوبنهور » « العالم كإرادة وفكرة » فوجد فيه كما قال: « مرآة طالعت فيها العالم ، والحياة ، بل وطبيعة نفسى ، مرسومة فى جَلاَل مخيف » تناول « نيتشه » هذا الكتاب وأقبل عليه إقبالا قويا يقرؤه فى نهم شديد : « إنه ليبدو لى أن « شو بنهور » كان يخاطبنى أنا . لقد أحسست فيه شعوره المتحمس ، وخيل إلى أنى أشهده ماثلا أمامى فى كل سطر كأنما ينادينى نداء صارخا أن انهض لإنكاره وتفنيده » . وكان لقراءة « شو بنهور » فى نفسه أثر عميق إذ طبعته بميسمها القاتم ، ولونت فكره بصبغة من التشاؤم لم تفارقه ، فلبث تعساً فى أعماق نفسه حتى حين أراد أن ينكر التشاؤم و يفنده باعتباره صورة من صور الضعف والتدهور

ولما بلغ فيلسوفنا سن الثالثة والعشرين انخرط فى سلك الخدمة العسكرية ، وكان يرجو أن تعفيه الدولة من الجندية لما فى بصره من ضعف ، ولأنه الابن الوحيد لأمه الأرملة ، ولكن رجاءه لم يفلح ، إذ كان الجيش عندئذ لا يتعفف حتى عن الفلاسفة ! ولكن حدث أن هوى مرة من ظهر جواده هويا تأثرت له صحته تأثراً بالغاً لم يسع قائد فرقته أمامه إلا أن يطلق سراحه ؛ فغادر « نيتشه » الجيش وذهنه ملىء بالأوهام الخاطئة عن روعة الجندية لأنه لم يلبث فى خدمة الجيش مدة تكفى للحكم الصحيح . غادر الجيش وهو مايزال مأخوذاً بالحياة الأسبرطية المنيفة ، بحياة الأمر والطاعة والصبر على العناء والنظام . . . لقد قدس الجندية لأن صحته حالت دون أن يحيا حياة الجنود

ولم يكد يترك الجيش حتى انتقل إلى نقيضها — أعنى الحياة العلمية ، فأعد رسالة نال بها إجازة الدكتوراه فى الفلسفة ، ولما بلغ الخامسة والعشرين عين أستاذاً لأصول اللغة القديمة فى جامعة « بال » وأخذ من مكمنه ذاك يصفق لأعمال « بسمارك » الدامية ويعتذر عن نفسه لاشتغاله بمهنة خاملة تدعو إلى الانكماش والهدوء . . . ولقد أغرم فى تلك الفترة من حياته

بالموسيقى حتى إنه مهر فى العزف على البيانو ، ومن قوله : « إنه بغير الموسيقى تكون الحياة خطأ » . ولم يكن « ريتشارد فجنر » وهو عبقرى الموسيقى الجبار ، بعيداً عنه حينئذ ، إذ كان يسكن قريباً من « بال » فى مدينة Tribschen مع زوجة رجل آخر . وقد أرسل إلى « نيتشه » يدعوه ليقضى معه عيد الميلاد سنة ١٨٦٩ ، فأعجب الفيلسوف بالموسيقىّ النابغ ، وأخذ فى تأليف أول كتبه فى الفن ، بدأه بالدراما اليونانية . وصعد « نيتشه » إلى قمة الألب ليكتب مؤلفه فى هدوء بعيداً عن جلبة الحياة الصاخبة ، حتى جاءه وهو فى عزلته سنة ١٨٧٠ أن ألمانيا وفرنسا قد نشبت بينهما الحرب

ماذا عساه يصنع وقد أتاه ذلك النبأ ؟ ها هى ذى روح اليونان وآلهات الشعر والقصة والفلسفة والموسيقى كلها قد أسلست له القياد واستسلمت ؛ أيظل فى عزلته ليمضى فى كتابه ؟ ولكنه لا يستطيع أن يقاوم نداء أمته ، وإن فى هذه التلبية الوطنية نفسها لشعراً بالغاً ... هبط من مرقاه فى أعلى الجبل ، وأخذ سبيله إلى الحدود ليشترك فى القتال ، فلما بلغ مدينة فرانكفورت شاهد فريقا من الجنود الفرسان يسيرون خلال المدينة فى رهبة وعظمة وجلال يأخذ بالألباب . ها هنا ، وفى تلك

اللحظة — كما يروى نفسه — لمعت فى رأسه فكرة كانت أساسا فيما بعد لفلسفته كلها : «أحسست للمرة الأولى أنّ أسمى وأقوى إرادة للحياة لا تعبر عن نفسها فى التنازع التعس من أجل البقاء ، بل فى إرادة القتال ، إرادة القوة ، إرادة السيطرة » ولـكن لم يمكنه بصره العليل من ممارسة الجنـدية فاكتفى بالتمريض فى الجيش . وعلى الرغم من أنه فى مهنته هـذه شهد كثيراً من ألوان الشقاء إلا أنه مع ذلك لم ير هول القتال فى ميدانه ، ولو رآه لما جعل منه مثـله الأعلى . وغريب أن تصبو نفسه إلى حياة الحرب ، وهو ذلك الذى كان يتأثر للجرحى عندما يقوم بتمريضهم تأثراً شديداً والذى كانت تصيبه العلة إذا شهد دما يتدفق ، حتى إنه مرض ولم يقو على متابعة مهنته التى اختارها لنفسه ، فانتقـل إلى بلده عليلا مهدما ، ومنذ ذلك الحـين ظلت له روح الفتاة فى رقتها وضعفها ، ولـكنها تسترت بدرع الجندى المحاوب

(٧) نيتشه وفجنر :

نشر «نيتشه» سنة ١٧٨٢ أول كتبه «مولد المأساة من روح الموسيقى» فجاء آية فريدة فى أساوبه الشعرى الذى لم يكن

لِيُنتظر من عالم لغوى ... وأشار فى هذا المؤلَّف إلى الإلٰهين اللذين كانا موضع التقـــديس من الفن اليونانى : فأولهما « ديونيسوس » Dionysus (أو «باكوس» Bacchus) وهو إلٰه الخمر والمرح والحياة الصاخبـــة واللذة والطرب والمغامرة والمخاطرة واحتمال العناء فى جرأة وشجاعة ، وهو إلٰه الغنـاء والموسيقى والرقص والقصة (الدراما) . . . . ثم جاء بعدئذ « أپولو » Apollo وهو إلٰه السلام والدعة والبطـالة و إحساس الجمال والتأمل العقلى ، والنظام المنطقى والهدوء الفلسفى ، وهو إلٰه التصوير والنحت والشعر الغنائى . . . . واتحد هذان المثلان الأعليـان فأنتجا أسمى آيات الفن اليونانى — إذ امتزج ما فى « ديونيسوس » من قوة الرجولة الجياشة بما فى « أپولو » من جمال وديع هادئ — فكان « ديونيسوس » يوحى فى الدراما بالموسيقى[١] ، وكان « أپولو » يوحى بالحوار

ولعل أعمق معالم الدراما اليونانية هو تشاؤم « ديونيسوس » و إعلانه لذلك التشاؤم عن طريق الفن ، فلم يكن اليونان شعباً متفائلاً فرحاً ، بل إنهم درسوا الحياة دراسة جيدة وأدركوا قصر أمدها فأنكروها ؛ انظر كيف أجاب « سيلينوس » Silenus

(١) الـكورس Chorus

حين سألته « ميداس » Midas : ما أحسن ما يصيب الإنسانَ من الأقدار ؟ فقال : « أنتم يا أناس اليوم و يا من تستثيرون الرأفة ، أنتم يا أبناء الأحداث والأسى ، لماذا تضطروننى إلى القول بأحسن الأقدار وهو ما لم يُسمع به بعد ؟ أحسن الأقدار جميعاً شىء مستحيل النوال — فهو ألّا يولد الإنسان وأن يكون عدماً ، ويتلو ذلك فى الأفضلية أن يموت مختَضَرا[1] » ، هذه هى نزعة اليونان الذين سبقوا « شوبنهور » فى تشاؤمه ، ولكنهم تغلبوا على حزنهم بسمو فنهم : فمن شقائهم ولّدوا مناظر الدراما (المأساة) ، ليروا فى مآسيهم ما يبرر الحياة ، إذ وجدوا فى تبرير الوجود ضرباً من الفن والجمال ، فالتشاؤم وحده دليل الضعف والتدهور ، والتفاؤل وحده علامة الفكر السطحى ، أما التفاؤل الحزين ، أو التفاؤل فى المأساة ، فهو صفة الرجل القوى الذى ينشد عمق التجربة واتساعها ولو كان ذلك على حساب ما يلاقى من نَصَب وأسى ، و إنه ليسره أن يجد أن التنازع هو قانون الحياة ، « فالمأساة نفسها برهان على أن اليونان لم يكونوا متشائمين » . ولقد كان عهد هذا الضرب من المأساة — وهو ما قبل « سقراط » — أزهر عهود الإغريق

---

(١) الاختضار : الموت فى ريعان الشباب

ثم جاء « سـقراط » ، نموذج الرجل النظرى ، فكان علامة على انحلال الخلق اليونانى ، إذ « أخذت قوة الجسد والروح القديمتين يضحى بهما شيئاً فشيئاً من أجل ثقافة عقلية مشكوك فيها ، وهى تتضمن انحطاطاً شديداً فى قوى البدن والعقل » . لقد حلت الفلسفة النقدية محل الشعر الفلسفى الذى كان يسود قبل « سقراط » ، وجاء العلم مكان الفن ، والعقل بدل الغريزة ، واستبدل باللعب الحوار والنقاش ، فأصبح « أفلاطون » الرياضى بتأثير « سقراط » « أفلاطون » المتأمل فى مظاهر الجمال ، وانقلب « أفلاطون » القصصى « أفلاطون » المنطق ، وعادى العاطفة وازورّ عن الشعر ، فكان كأنما هو « مسيحى قبل المسيح » ، واشتغل فى بحث نظرية المعرفة . . . لقـد نقشت على معبد « دلفى » هاتان العبارتان اللتان تحويان حكمة لاعاطفة فيها : « اعرف نفسك » و « لا تفْرِط فى شىء » . وانخدع « سقراط » و « أفلاطون » وتوهما أن الذكاء هو الفضيلة الوحيدة ، كما أعلن « أرسطو » نظريته المثبطة للهمم ، أعنى نظرية الأوساط[1] . . . إن الشعب فى فتوته ينتج الأساطير والشعر ، كما أنه فى تدهوره ينتج الفلسفة والمنطق ، فلقد أنجبت

(١) نظرية الأوساط : هى نظرية أرسطو القائلة إن كل فضيلة وسط بين رذيلتين

اليونان فى صباها « هوميروس » و« أسخيلوس » Aeschylus ، ولـكنها جاءت فى عهـد انحطاطها « بيوربيدز » Euripides ، وهو الذى حاول أن يكتب القصة بالمنطق ، ويهدم الأسطورة بالعقل ، هو صديق « سقراط » الذى استبـــدل بموسيقى « ديونيسوس » حوار « أپولو » وخطابته

فلا غرابة إذن أن أطلقت راعية معبد « دلفى » على « سقراط » لقب أحكم اليونان ، وقالت إن « يور بيدز » هوالذى يتـلوه فى حكمته ؛ ولا عجب أن أدركت غريزة « أرستوفان » التى لا تخطىء ما بين ذينك الرجلين من شبه ، فصبت عليهما معاً شعور المقت والـكراهية ، ورأت فيهما عـلامة لانحطاط الثقافة ... ولـكن الرجلين أصلحا موقفهما الخاطىء ، فكانت آخرقصة كتبها « يوربيدز» (قصة The Bacchae) استسلاما منه « لديونيسوس » كما أخـذ « سقراط » فى سجنه يتدرب على موسيقى « ديونيسوس » لـكى يخفف لذع ضميره ، ولقـد ساءل نفسه : « إن مالا أفهمه أنا لا يكون غير معقول لعدم فهمى له . أفلا يجوز أن يكون هنالك عالمَ للحكمة يتلاشى فيه المنطق ؟ ألا يجوز أن يكون الفن ضرورة لابد منها ومكملا للعلم لا محيص عنه ؟» . . . ولـكنهما أذعنا للفن فى وقت متأخر بعد أن ترك

المنطق والعقل آثاراً لا تمحى ، فتدهورت بهما المأساة والأخلاق عنـد اليونان . . نعم لقد سلم الشاعر « يوربيدز » والفيلسوف « سقراط » أخيراً بقوة الفن ، ولـكن بعد أن عمل المنطق فيهما عمله ، فكانا نهايةً لعصر الأبطال وخاتمة لفن « ديونيسوس »

ولـكن ألا يُقدر لعصر « ديونيسوس » أن يعود ، ألم يهدم « كانت » العقل النظرى بضربة قاضية فدكه دكا من أساسه ؟ ثم ، ألم يبشر « شوبنهور » بأصالة الغريزة ؟ . . . وهاهو ذا « ريتشارد فجنر » ، أليس هو « اسخيلوس » آخر جاء ليجدد الأساطير ، ويوحـد بين المأساة والموسيقى من جديد على نحوٍ « ديونيسىّ » . لقد تفرع من جذور « ديونيسوس » المتأصلة فى الروح الألمـانية قوة لا تشبه الثقافة السقراطية فى شىء . . . أعنى الموسيقى الألمـانية . . . فى فلـكها الفسيح ، من « باخ » إلى « بيتهوفن » ، ومن « بيتهوفن » إلى « فجنر » . ولئن كانت الروح الألمـانية كثيراً ما تأثرت بفن « أپولو » الذى يسود فى إيطاليا وفرنسا ، فليس ذلك عن طبيعة متأصلة فيها بل هو محض استهواء وتقليد ، وليوقن الشعب الألمـانى أن غرائزه أسلم من هـذه الثقافات المتدهورة ، وعليه أن يصلح الموسيقى كما أصلح الدين ، وأن يصب قوة كقوة « لوثر » الجبار فى

الفن والحياة . . فمن يدرى ؟ عسى أن تلد ألمانيا مما تتمخض به الآن من روح حربية عصراً جديداً من عصور الأبطال ، وعسى أن تولد المأساة من روح الموسيقى مرة أخرى . .

ولكن لم يلبث « نيتشه » أن خاب رجاؤه فى فن فجنر —

(٤) أنشودة « زرادشت » :

ها هو ذا « نيتشه » يلوذ بالعلم والفلسفة بدل الفن الذى خاب فأله فيه بعد أن علق عليه الآمال الجسام فى أن يعيد عصر البطولة والرجولة ؛ ولقد أراد أن يهدئ من عواطفه المضطرمة ، فلجأ إلى تحليلها — كما فعل « سبينوزا » — تحليلاً دقيقاً ، وأثبت نتائج بحثه فى كتاب أهداه إلى « ڤولتير »

وشاء الله لهذا الفيلسوف أن يصاب بالعلة المضنية فى جسمه وعقله وهو لا يزال فى زهرة عمره ؛ فأخذ يدنو من الموت رويداً رويداً ، وقد حدث أن اشتدت عليه وطأة المرض . فقال لأخته : « عدينى إذا مِتُّ ألا يقف حول جدثى إلا الأصدقاء ، فلا يسمح بذلك للجمهور المتطلع . ولا تَدَعى قسيساً أو غيره ينطق بالأباطيل بجانب قبرى فى وقت لا أستطيع أن أدافع عن نفسى فيه ، إنى أريد أن أهبط إلى قبرى وثنيا شريفاً » ،

ولكنه أبلّ من مرضه ولم يمت ، فنهض من فراش المرض محبا للصحة والشمس والحياة والضحك والرقص ، كما نشأت له من مرضه أيضاً إرادة قوية سببتها محاربته الموت ، وأخذ يحس حلاوة الحياة ونعيمها حتى فى أشد أوقاتها مرارة وألماً ، هذا وقد كان من نتائج المرض كذلك رأى له يوافق به فلسفة « سبينوزا » من حيث الجبر والإيمان بالقدر ، فقد سلم بهذا وقبله عن رضى وغبطة : « عندى أن العظمة . . . ليست فقط فى أن تصير لأحكام الضرورة ؛ بل أن تحبها كذلك » ، ولكن واأسفاه ، ما أرخص القول وأغلى العمل !

لقد قال بهذا ولكنه عجز أن يعمل به إذ عز عليه ما كان ينشد من طمأنينة وهدوء ، ولم يستطع ألبتة أن يعيش بين الناس ، فانتقل إلى مرتفعات الألب ، لا يريد أن يرى رجلاً ولا امرأة ، بل ولا يشعر للإنسان بحب ، وإنما يريد أن يخلُق من يفوق هذا الإنسان . . . وهنالك فى عزلته على ذرى الجبل أوحى إليه بكتابه الأعظم

جلست هنالك أنتظر — أنتظر لا شىء
وأنعم بما هو فوق الخير والشر ، فأنعم بالضوء تارة
وبالظل طوراً ؛ لم يكن ثمت إلا

نهارٌ ، و بحيرةٌ ، وظهرٌ ، وزمانٌ لا ينتهى
وفجأة يا صديقى أصبح الواحد اثنين
إذ مر بى « زرادشت »

مر به « زرادشت » وهو فى عزلتــه « فارتفعت روحه ، وطغت على كل ما يحدها » لأنه قد وجد فيه معلماً جـديداً ، وإلهاً جديداً — هو « السوبرمان » — كما وجد ديناً جديداً هو التـكرار الأبدى للانسان . . . انظر كيف صعدت الفلسفة إلى مستوى الشـــعر بقوة حماسته وصدق إلهامه ! . . . « إننى أستطيع أن أغنى أنشودة ، وسأغنيها على الرغم من وحدتى فى بيت منعزل ، ومن أنه لن يصغى إليها إلا أذناى وحدهما » . « يا أيها النجم الساطع ! ماذا عسى أن تكون سعادتك لو لم ينعم بضوئك من تضىء أنت من أجلهم ؟ . . . انظر ! لقد أصبتنى حكمتى وأصبحت كالنحلة التى جمعت من العسل أكثر مما تحتمل ؛ إنى بحاجة إلى أيد تمتد لقطفه » . نعم لم يســتطع « نيتشه » أن يختزن حكمته فى نفسه كما اشتهى ؛ إذ امتلأت بها نفسه حتى فاضت ، ولهذا كتب مؤلفــه : « هكذا قال « زرادشت » عام ١٨٨٣ »

كان هذا الـكتاب آية « نيتشه » ، وقد أدرك هذا بنفسه ،

فكتب عنه يقول : « إنه مؤلف فريد » ويقول : إنه شعرٌ لم يرتفع إليه الشعراء ، وأننا لو جمعنا كل من شهد العالم من عظماء الرجال لما استطاعوا متكاتفين أن يأتوا بحوار واحد من محاورات « زرادشت » . . . يا لها من مبالغة ! ولكنه بغير شك من أغرب ما أنتج القرن التاسع عشر من كتب ، ومع ذلك فقد أبت سخرية الأيام إلا أن يؤجل طبع الكتاب حين تقديمه للناشر لأنه كان يشتغل بإعداد كتاب دينى ، فلما فرغ الناشر رفض أن ينشر الجزء الأخير من الكتاب لأنه تافه من الوجهة التجارية ، ولذلك اضطر المؤلف أن يطبعه على حسابه الخاص ... فلما تم طبع الكتاب لم يُبَع منه إلا أربعون نسخة ، وأهدى منه سبع نسخ فلم يردّ عليه منهم إلا واحد يقرر أن قد وصله الكتاب دون أن يذكر كلمة واحدة فى تقريظه . . . ليت شعرى هل شهد التاريخ رجلاً فى مثل هذه العزلة الموحشة ؟

وهاك موجزاً له :

يهبط زرادشت ، وهو رجل فى سن الثلاثين ، من ذروة جبله التى كان قد اعتكف فيها ليسبح فى تأمله وفكره ، يهبط لكى يذيع آراءه فى أغمار الناس كما فعل زميله الفارسىّ القديم « زرادشت » ، ولكن أغمار الناس لا تكاد تصغى إليه حتى

تشهد على مقربة منها رجلاً يلعب على الحبْل ، فتنصرف عن « زرادشت » وتلتف حول ذلك اللاعب ، ولكن اللاعب لا يلبث أن يسقط و يموت ، فيقبل عليه « زرادشت » و يحمله على كتفيه لكي يودعه مستقره الأخير ، قائلاً يناجيه : « إنك ملأت حياتك بالمغامرة ولذلك فسأدفنك بيدىّ » ، لأن أولى تعاليم « زرادشت » هى : « املأ حياتك بالخطر . شيد مدائنك على مقربة من بركان فيزوف . ابعث بسفائنك إلى البحار المجهولة . عش فى حرب دائمة »

ولكن يقول « نيتشه » تذكّر فوق كل ذلك أن تنكر العقائد جميعاً ... لقد صادف « زرادشت » وهو هابط إلى أسفل الجبل ناسكا شيخاً أخذ يحدثه عن الله ، فانفرد « زرادشت » وخاطب نفسه قائلاً : « هل يمكن أن يكون ذلك حقا ؟ يظهر أن هذا القديس لم يسمع بعد فى غابته أن الله قد مات ! » نعم لقد مات الله وماتت الآلهة جميعاً :

« لقد اختتم الآلهة القدامى حياتهم منذ عهد بعيد . حقا لقد كانت خاتمة جميلة مرحة ؟

إنهم فى موتهم لم يتلكأوا . . . . بل أضحكوا أنفسهم حتى الموت ! وفى تلك اللحظة نهض إله فألقى كلمة هى أبعد ما تكون

عن صفات الآلهة ، إذ قال : « ليس ثمت إلا إله واحد ! فليس من قَبْلى آلهة ! . . .

فضحك الآلهة جميعاً حتى اهتزوا على مقاعدهم ثم صاحوا : « أليس من عدالة الإيمان أن يكون هنالك آلهة عدة لا إله واحد ؟ » ألا فليصغ كل من له أذنان

هكذا قال « زرادشت »

يا له من إلحاد مرح ! فليس هنالك إله ولا آلهة « و إلا فماذا عسى أن يُخلق لو كان ثمت آلهة ؟ . . . . إذا كان هنالك آلهة فكيف أطيق ألا أكون إلهًا ؟ و إذن فلا آلهة هناك »

« إنى أهيب بكم يا إخوانى أن تخلصوا عهدكم للأرض ، وألا تصدّقوا من يحدّثونكم عن أمل سماوى ! إنهم ينفثون فيكم بذلك السمّ سواء أعلموا بذلك أم لم يعلموا »

أليست هذه زندقة ؟ ولكن « زرادشت » يشكو أنه لم يعدْ بين الناس من يعرف العبادة ! ويقول عن نفسه إنه أتقى من لا يعتقدون فى الله . إنه ليتطلع إلى العقيدة و يشفق على كل من يتألمون مثل ألمه من التألم والضجر . فلقد مات الله القديم وليس ثمت حتى اليوم إله جديد ولد فى المهد . وهنا يعلن اسم الإله الجديد فيقول :

« لقد ماتت الآلهة جميعاً ونريد الآن أن يعيش السُّوبَرْمَان (الإنسان الأعلى) .... إننى أبشركم بالإنسان الأعلى . يجب أن يأتى من الإنسان من يفوق الإنسان ، فماذا فعلتم لتسموا عليه ؟ ... إن أجلّ ما فى الإنسان هو أنه جسر لا هدف . إن ما يُحَبُّ فى الإنسان هو أنه انتقال وتهديم

إننى أحب أولئك الذين لا يعرفون الحياة إلا بالموت فهؤلاء هم الذين يتسامَوْن

إننى أحب أولئك الذين لا يبحثون وراء النجوم عن سبب ليموتوا ويضحوا بأنفسهم من أجله ، الذين يضحون بأنفسهم للأرض لكى تصبح الأرض يوماً مهبط الإنسان الأعلى ...

لقد حان الحين للإنسان أن يحدد غايته . لقد آن الأوان للإنسان أن يبذر جرثومة مثله الأعلى ...

حدثونى يا رفاقى ! أهى الغاية التى تحتاج إلى الإنسانية أم الإنسانية هى التى تعوزها الغاية ؟

وهنا خشى « نيتشه » أن يظن كل قارئ فى نفسه بأنه الإنسان الأعلى المنشود ، فصرح بأن الإنسان الأعلى لم يولد بعد ، وأننا لسنا إلا مقدماته التى يتفرع عنها والتربة التى ينبت فيها ... ثم قال إن السعادة لم تخلق لنا ، إنما قد خلقت للإنسان الأعلى وحده .

هكذا خلق « نيتشه » الله فى صورة نفسه ، ثم لم يكتف بهذا بل كتب لنفسه الخلود فقال : إن التكرار الأبدى موعده بعد وجود الإنسان الأعلى . فسيعود كل شىء بالتفصيل الدقيق مرة ومرة إلى مالا نهاية ، حتى « نيتشه » سيعود ، وهذه الأمة الألمانية التى يعيش بين ظهرانيها ، والتى تمجد الدم والحديد ستعود ، كما تعود كل مجهودات العقل البشرى من ظلمة الجهل إلى « زرادشت » . ألا ما أعجبه من رأى ، ولكن كيف يمكن ألا يكون رأياً مصيباً ؟ إن الصور التى يمكن أن تتشكل فيها الحياة محدودة مهما كثرت ، ولكن الزمان لا نهائى غير محدود ، فلابد يوما أن تجتمع الحياة والمادة على صورة سبق لهما أن اجتمعا بها ، وهكذا سيعيد التاريخ سيره من بدئه إلى منتهاه . إلى هذا الحد المتطرف من التناسخ ذهب « نيتشه » ، فلا غرابة إذا رأينا « زرادشت » حين يصل فى حديثه إلى هـذا الدرس الأخير يفزع و يمسك عن الحديث إلى أن سمع صوتاً يناديه قائلا : « ما بك يا « زرادشت » ؟ قل كلمتك ثم تقطَّعْ إربا ! »

(٥) أخلاق البطولة :

لم يكد يفرغ « نيتشه » من كتابة « زرادشت » حتى اتخذه إنجيلاً ، بحيث لم تكن كتبه التالية إلا شروحاً له وتعليقاً

عليه ، حتى إذا لم تكن أوروبا قد استساغت شعره استطاعت أن تفهم نثره . . .

ولكن من عسى أن يصغى إليه بعد كتاب « زرادشت » الذى بدا للناس غريباً فتنكروا له ولكاتبه ، فأنكره أعز أصدقائه . وأما زملاؤه العلماء الذين كانوا معه فى جامعة « بال » والذين كانوا قد أعجبوا أشد إعجاب « بمولد المأساة » فلم يسعهم اليوم إلا أن يرثوا رجلاً افتقده العلم ولم يرحب به الشعر . . . وشاء الدهر أن تكون عزلة الفيلسوف تامة ؛ فهجرته أخته التى كانت تخفف عنه أعباء الحياة لتتزوج من رجل يمقت « نيتشه » لآرائه ، وسافرت مع زوجها إلى بارجواى ، وطلبت إلى أخيها العليل الشاحب أن يرافقها إلى تلك البلاد لعلها تقوّم من صحته ، ولكن « نيتشه » آثر حياة العقل على صحة البدن ، فلم يرد أن يغادر ألمانيا حيث المعركة الفكرية حامية الوطيس قائلاً : إنه لا مندوحة له عن أوروبا لأنها عنده « كالمتحف الثقافى » . . . ولقد أخذ يجول بين أنحاء أوروبا لعله يصادف فيها مكاناً يطمئن إليه ، فذهب إلى سويسرا والبندقية وجنوا ونيس وتورين ، ثم حلا له أن يكتب بين الحمائم التى تتجمع حول تماثيل « كنيسة سان مارك » ولكنه لم يستطع أن ينعم بما يريد لأن عينيه المريضتين

لم تقويا على أشعة الشمس ، فانتبذ غرفة مظلمة على سطح وأغلقها من دونه وأسدل فيها الستائر ثم انصرف إلى الكتابة والتأليف ولكن عيناه أيضاً لم تمكناه من المضى فى عمله هذا ، فلم يؤلف كتابا كاملا ، بل أخذ ينثر مجموعة من الحكم والمبادئ جمعها فيما بعد فى كتابين ، وكان يرجو بهذين الكتابين أن يكونا معولا يهدم الأخلاق القديمة السائدة ، وأن يمهد الطريق لأخلاق الإنسان الأعلى . . . ولقد عاد فى بحثه هذا عالما لغويا إذ أراد أن يؤيد مبادئه الأخلاقية بأصول لغوية ، فيلاحظ أن فى اللغة الألمانية كلمتين بمعنى سيئ وهما Schlecht و Böse . فأما الكلمة الأولى فيستعملها رجال الطبقة العليا فى حديثهم عن الطبقة الدنيا ومعناها : سوقى أو تافه أو سيء . وأما الثانية فتستخدمها الطبقة السفلى إذا ما تحدثوا عن الطبقة العليا ومعناها : شاذ أو غير مفهوم ، أو خطر ، أو مضر ، أو قاس ، فمثلاً « نابليون » كان سيئاً من هذا النوع (Böse) . . كذلك كلمة (Gut) لها معنيان يضادان الكلمتين السالفتى الذكر ؛ فتقولها الطبقات الأرستقراطية بمعنى قوى أو باسل أو جبار أو رجل حربى ، أو إلهى [1] . أما غمار الشعب فيستعملها بمعنى سلمىّ

(١) لاحظ أن كلمة gut هذه مشتقة من gott بمعنى إله

أو غير مضر أو شفوق . . . إذن فهنالك تقديران متناقضان للسلوك الإنسانى أى وجهتان للنظر فى الأخلاق : أخلاق السادة وأخلاق الكافة ؛ ولقد كانت الأخلاق الأولى هى السائدة قديما و بخاصة بين الرومان ، إذ كانت الفضيلة عند الرومانى هى الرجولة والشجاعة والإقدام والجرأة ، أما الأخلاق الثانية فقد جاءت موجتها من آسيا ، ومن اليهود بصفة خاصة أيام خضوعهم السياسى ، لأن الخضوع يولّد الضعة ، وضعف الحيلة ينتج الإيثار — إذ الإيثار معناه طلب المعونة من الآخرين — طغت على أوروبا أخلاق قطعان السوقة فخارت أمامها القوة وحب المخاطرة ، وانفسح الطريق لحب الأمن والسلام ، فاستُبْدِل المكر بالقوة ، والانتقام الخفى بالانتقام العلنى ، والرأفة بالعنف ، والتقليد بالابتكار ، وسوط الضمير بكبرياء الشرف ... إن الشرف وثنى رومانى إقطاعى أرستقراطى ، أما الضمير فيهودى مسيحى بورجوازى (خاص بالطبقات الوسطى من الناس) ديمقراطى . إن بلاغة الأنبياء هى التى حورت الأخلاق حتى جعلت الطبقات الذليلة الخاضعة هى محور الفضيلة ، فأصبحت الدنيا والمتاع الجسدى مرادفين للشر ، وبات الفقر برهانا على الفضيلة

ولقد بلغ هذا التقدير الأخلاقى منتهاه بتعاليم المسيح

الذى أعلن أن الناس سواسية فى أقدارهم وحقوقهم ، فتفرعت عن مذهبه هذا الديمقراطية والاشتراكية ، ولأصبح تقدم الإنسانية يوصف وفق الفلسفة الشعبية فى عبارات المساواة وما فى معناها ، ولعمرى إن حياة ترتكز على مثل هذه الآراء هى حياة تنحل وتنزلق إلى الهاوية . ولعل آخر مراحل هذا التدهور هو تمجيد الرحمة والتضحية بالنفس والشعور بالعطف على المجرمين ، فذلك عجز من المجتمع عن إفراز ما يضر ببنائه من الأفراد . إن الرحمة ضرب من الشلل لأننا نفقد بهـا بعض قوتنا الشعورية نصرفها فى مخلوقات مرقعة لا يرجى لها إصلاح ، إذ ننفقها نحو العاجز والمعطوب والشرير والمريض والجانى ؛ ثم إن فى الرحمة شيئا من الغلظة والاعتـداء ، فزيارتك لجارك المريض هى نزعة استعلاء منك ترجو من ورائها أن ترى بعينيك عجز صديقك

الأخلاق هى قبل كل شىء إرادة للقوة ، حتى الحب ، إن هو إلا رغبة فى الامتلاك : فالغَزَل نوع من المقاتلة ، والزواج ضرب من السيادة ، ولـكم أهلك الحبيب حبيبته ليحول بينهـا و بين من يريد حيازتها من دونه « ولقد يخيل إلى الناس أنهم فى الحب براء من الأنانية لأنهم عندئذ إنما ينشدون الخير لمخلوق آخر ، وكثيراً ما يكون هـذا الخير معارضا لخيرهم ، ولـكنهم

لم يفعلوا هذا إلا ليملكوا هذا الكائن الآخر . . . » ، وحتى حب الحقيقة عبارة عن رغبة فى امتلاكها ، وقد يتوق الباحث أن يكون أول مالك لها ، لينعم بها وهى عذراء

أمام إرادة القوة هذه ترى العقل والأخلاق عاجزين لا حول لهما ولا قوة ، بل هما ليسا إلا سلاحين فى يدها لا يملكان عصيانها ، فهذه النظم الفلسفية كلها لا تدل على الحقيقة المنشودة ، ولكنها تصوير لرغباتنا ليس إلا ، وإنك لترى الفلاسفة جميعاً يطرقون مفكرين كأنما يريدون أن يظفروا بالحقيقة المجردة ، وما دروا أن أفئدتهم توحى بالفكرة قبل أن يأخذوا فى التفكير ، وكل عملهم هو أن يلتمسوا الأدلة التى تؤيد هذه الرغبة القلبية السابقة (ومعنى ذلك أن الإنسان يريد أولاً ، ثم يحاول أن يبرهن بالمنطق على ما يريد ، أى أنه لا يبدأ بالمنطق ثم ينتهى بالرغبة كما يظن)

إن هذه الرغبات الباطنية — وهى بمثابة النبضات لإرادة القوة — هى التى تحدد أفكارنا « ولقد يمضى الشطر الأعظم من نشاطنا العقلى دون أن نشعر به ... ولعل التفكير الشعورى ... هو أضعف التفكير » ، وذلك لأن الغريزة هى العمل المباشر لإرادة القوة دون أن تشوبها شوائب الإدراك الشعورى

« فالغريزة هى أشد ما عرف الإنسان حتى الآن من ألوان الذكاء » ، ولا ريب أن الإنسان قد بالغ فى تقدير إدراكه العقلى مبالغة لا مبرر لها ، إذ الإدراك عملية ثانوية سطحية .

وإنك لترى الأقوياء من الرجال قلما يحاولون أن يخفوا رغباتهم بستار من العقل ، فلهم منطقهم البسيط ، وهو : « أنا أريد » لأن الرغبة عندهم هى التى تبرر نفسها ، وذلك لأن نفوسهم لا تزال قوية سليمة خلقت للسيادة والسيطرة ، وليس فيها ثلمة يتسرب منها شىء من الضمير والرحمة والندم ... ولكن سادت فى العصور الحديثة وجهة النظر اليهودية المسيحية الديمقراطية ، حتى أصبح الأقوياء أنفسهم يستحيون من قوتهم وصحتهم ، فأخذوا يتلمسون « الأسباب » لما يريدون ! إن الفضيلة الأرستقراطية مع الأسف تختفى من الوجود شيئاً فشيئاً ، وإن أوروبا « لتهددها بوذية جديدة » ، فحتى « شوبنهور » و « فجنر » قد انقلبا بوذيين ، فى نفسيهما شىء من الرأفة ، وباتت أخلاق أوروبا اليوم قائمة على أساس منفعة السوقة ، حتى حيل بين الأقوياء وبين استخدام قوتهم لكى يهبطوا إلى مستوى الضعفاء ، وأصبح الخير « ألا تفعل شيئاً مما لا يَقْوَى غمار الناس على فعله »

إن الفضائل الصالحة للسوقة لو انتقلت عدواها إلى القادة

الأقوياء فحولتهم إلى طينة السفلة كان ذلك سبيلاً إلى التدهور والسقوط ، فينبغي قبل كل شيء أن تنحنى مبادئ الأخلاق أمام « اختلاف الطبقات وتدرج المراتب » ، ويجب أن تعلم جيداً أنه مما ينافى الأخلاق أن نقول ، إن ما يصلح وما يحق لفرد يصلح ويحق لفرد آخر ، فاختلاف الوظائف يتطلب اختلافا فى الصفات ، والفضائل « الشريرة » التى يتميز بها الأقوياء ضرورية للمجتمع كالفضائل الخيرة التى يتصف بها الضعفاء سواء بسواء ، فالقسوة والعنف والمغامرة والقتال لها قيمتها كالطيبة والسلام ، وأعظم الشخصيات لا تظهر إلا فى أوقات الخطر حيث يلزم العنف والقسوة التي لا تعرف الرحمة ، وأسمى جوانب الإنسان هو قوة الإرادة وثبات العاطفة ، إذ بغير العاطفة يكون الإنسان رخوا لا يصلح للعمل ... الشره والحسد والكراهية شروط لا بد منها لسير التنازع والاختيار والبقاء ؛ لا بد أن نُحْيي الخير بجانب من الشر كما نصلح العادة بشيء من التجربة والتجديد ، فيستحيل للانسانية أن تخطو إلى الأمام إلا إذا حطمت ما اعتادته ، وهدمت النظام الثابت ؛ وإن لم يكن الشر خيراً لاختفى من الوجود ، فحذار من الإسراف فى الخير ، ولا بد للانسان أن يتقدم فى خيره وفى شره على السواء

يجب أن نشيد الأخلاق على أساس بيولوچى ، فنحكم على الأشياء بقيمتها للحياة ، والمقياس الحقيقى الذى نَخْبُر به الفرد أو الجماعة أو الجنس هو النشاط والمقدرة والقوة ، وهذه قائمة على الحالة الجسدية ، فنقطة واحدة من الدم تزيد فى المخ أو تنقص يكون لها فى الإنسان أفعل الأثر ؛ وللأغذية آثار عقلية مختلفة ، فالبوذية وليدة الأرز والميتافيزيقا الألمانية ناشئة عن شرب الجعة . . . والفلسفة تكون صحيحة أو باطلة تبعاً لتعبيرها عن حياة صاعدة نامية أو حياة هابطة متدهورة . يقول الضعيف المتهدم : « إن الحياة لا تساوى شيئاً » ، وخير له أن يقول : « إننى لا أساوى شيئاً »

نعم إن الحياة تفقد كل قيمتها إذا سمحنا لعوامل الفساد والانحلال أن تدب فى أخلاق البطولة ، ثم إذا نحن أخذنا بمذاهب الديمقراطية التى لا تعنى شيئاً إلا الكفر بعظماء الرجال

(٦) « السوبرمان » (الإنسان الأعلى) :

إذا كانت القوة وحدها دون الرحمة والشفقة هى محور الأخلاق ، وجب ألا تكون غاية الإنسانية السمو بالسوقة والكافة بل ترقية الصفوة الجميلة القوية وحدها . « إن غاية

الإنسانية هى الإنسان الأعلى لا الجنس البشرى بأسره » ، فآخر ما ينبغى للمفكرين أن يتصدوا له هو تحسين الإنسانية وإصلاحها ، فلا إصلاح للإنسانية ، بل ليس للإنسانية وجود على الإطلاق ، وهى لفظ مجرد فقط ، وكل ما يوجد هو مجموعة من أفراد ، هم أشبه ما يكونون بعمال فى مصنع يجرون التجارب العدة فينجحون قليلاً ويفشلون كثيراً ، وليس الغرض المقصود من التجارب إسعاد الأفراد كلهم بل تحسين النوع ، ولو علمنا أنه لن يظهر من الإنسان نوع أسمى لكان خيراً المجتمع أن يفنى . المجتمع أداة للزيادة من قوة الفرد وشخصيته ، وليس غاية فى ذاته ، لأننا إذا قلنا إن واجب العمال جميعاً هو صيانة الآلة ، فلأى شىء صنعت هذه الآلة ؟

ولكى ننشىء الإنسان الأعلى يجب أن نشرف على التربية ولا ندع الأمر فوضى فى يد الانتخاب الطبيعى ، لأن الطبيعة تعارض الفرد الشاذ ، فهى أقسى ما تكون على خير ثمارها ! إنها تميل إلى الفرد المتوسط وتتصدى لحمايته ، وهى لا تنى تعمل على التهذيب من الشواذ حتى يهبطوا إلى المستوى العام لمتوسط غمار الناس ، فهى تنتصر دائما للكثرة على الصفوة الممتازة . وإذن فلا أمل فى هذه الطبيعة أن تختار لنا الإنسان

الأعلى ، فعلينا بالاختيار البشرى والوسائل « اليوجينيــة »[1] طرائق التربية التى ترفع الفرد وتسمو به

فلا ينبغى أن نترك الحرية للأفراد الممتازين أن يتزوجوا ممن يحبون من النساء ، فيتزوج الأبطال البواسل من خادمات ، والعباقرة من بنات السوقة ! لقد أخطأ « شو بنهور » حين ظن أن الحب عامل « يوچينى » ؛ فان الرجل اذا أحب سقطت عنــه رجاحة الحــكم ، لأنه لم يكتب للإنسان أن يجمع بين الحب والحـكمة ، فواجب حتم علينا أن نجعل الحب مانعاً من الزواج . فخير الرجال لخير النساء ، أما الحب فلنتركه لحثالة البشر ، فليس الغرض من الزواج هو مجرد النسل بل يجب أن يكون وسيلة للتسامى والرقى

« إنك شاب يرغب فى الزواج والبنين ، ولــكنى أسائلك أأنت من الجرأة بحيث تطمع فى البنــين ؟ أأنت الرجل الظافر الـكابح لنفسه المسيطر على حواســه المتحكم فى فضائله ؟ أم أن رغبتك لسان يتـكلم به الحيوان منك وتنطق به الضرورة ؟ أم دعتك إلى ذلك العزلة والسأم ؟ أرجو أن يكون ظفرك وحريتك هما اللذان يرغبان فى البنين . إنك ستبنى آثاراً حيــة لظفرك

(١) يوچنيكس « Eugenics » علم إصلاح النسل وتحسينه

وحريتك . إنك ستبنى من هو أسمى منك ، ولـكن يجب أولا أن تشيد نفسك قويا فى الجسم والروح . لا ينبغى أن تـكون غايتك نشر نفسك فقط ، بل لابد أن تنشر نفسك فى صعود !

الزواج : هذا ما أسمى به إرادة اثنين ليخلقا إنساناً يسمو على خالقيْه »

يستحيل أن تسمو الإنسانية بغـير طيب العنصر : « إن العقل وحده لا يؤدى إلى النبل ؛ بل إن العقل نفسه ليحتاج إلى مايرتفع به . فماذا نريد إذن ؟ نريد الدم (سلامة العنصر) » ولـكنا إذا وفقنا فى تهيئة العنصر الطيب والتربية اليوچنية كانت الخطوة الثانية لصياغة الإنسان الأعلى هى مدرسـة عنيفة قاسية تقصد بتلاميذها إلى الـكمال ، فتلقى عليهم بواهظ الأعباء دون أن ينعموا بكثير من أسـباب الترف ، و يؤخذ الجسم بالتعذيب والقسوة ليحتمل البلاء فى صمت ، وتتعـلم الإرادة كيف تطيع وكيف تأمر . ولا يجوز أن يتسرب إلى تلك المدرسة شىء من هذا اللغط الفارغ عن الحرية التى تضعف القوتين الجسدية والخلقية ! ولـكن ينبغى إلى جانب هذا أن تـكون المدرسة مجالاً يتعلم فيه الطالب كيف يضحك بكل قلبه ، فمن يرتفع عن مستوى الإنسانية يهزأ من مآسيها . . . ويجب

ألا يكون فى المدرسة تنسك ولا زهد ولا احتقار للجسد

إن رجلاً ذلك نسبه وهذه تربيته يجب أن يكون أسمى من الخير والشر ، ولا يمنعنّه عن الوصول إلى غايته أن يقول الناس عنه إنه شاذ خارج عن قواعد الأخلاق . يجب أن يأخذ بأسباب البسالة دون الخير « وما هو الخير ؟ . . . لأن تكون شجاعاً فذلك خير » . « الخير هو كل ما يزيد الشعور بالقوة ، هو إرادة القوة ، هو القوة نفسها . والشر هو كل ما ينشأ عن الضعف ، هو الضعف » . قد يكون أميز ما يميز الانسان الأعلى هو حبه للمغامرة والجهاد على شرط أن يكون لهما غرض ، فلا يجوز له أن يسعى أولاً إلى السلامة ، فلقد ترك السعادة لغمار الناس ، وإذن فالحرب خير محض بالرغم من حقارة أسبابها فى العصور الحديثة . حتى الثورة خير ، ولكنها ليست خيراً فى ذاتها ، لأنها تؤدى إلى سيادة السوقة وهو أتعس ما يصادف البشر من نكبات ، ولكن لأنها جهاد ، والجهاد يبرز العظمة الكامنة فى الرجال ، فمن فوضى الثورة ينبغ العظماء كما تخرج النجمة الساطعة من الهيولى . ولقد أنتجت الثورة الفرنسية نابليون على عبثها وفوضاها

النشاط والعقل والكبرياء — هذه هى مقومات الإنسان

الأعلى ، ولكن على أن يكون بينها انسجام واتساق ؛ ولن تكون العواطف قوة دافعة إلا إذا وَحّد بينهـا غرض جليل يصوغ شتى الرغبات فى شخصية متزنة قوية ، فويل للمفكر الذى لا يقف من أفكاره وعواطفه موقف البستانى الذى يهذب ويشذب ، ويقنع بأن يكون تربة ينمو فيها النبات !

إن من ينساق لعواطفه وغرائزه هو الضعيف الذى تعوزه قوة الكبح والذى ليس لديه من القوة ما يقول به « لا » إذا وجب قولها ، « فأسمى ما يسمو إليه الإنسان هو أن ينظّم نفسه ؛ فإذا أردت ألا تكون نكرة من غمار الناس وسوقتهم فما عليك إلاّ أن تعسّر على نفسك الحساب » ، علامة الإنسان الأعلى أن يتخذ لنفسه غرضاً يسمو به فوق الناس و يسلك فى سبيل تحقيقه ما يشاء من الوسائل

وواجب الناس إذا كانوا يحبون الحيـاة ويريدون أن يخطوا بها إلى الأمام أن يروا فى مثل هذا الرجل ضالتهم المنشودة . فإذا أخطأتنا العظمة فلنكن خداماً للعظيم وأدوات لتحقيق غاياته . ألا ما كان أروعه من منظر حين وهب الملايين من الأورو بيين أنفسهم لنابليون بونابرت كى يتخذ منهم وسائل لأغراضه ، وحين كانوا يقدمون أرواحهم من أجله فى غبطة

وسرور ، فإذا ما سقط منهم جندى تغنى باسم « بونابرت » قبل أن يسلم الروح ! . . . ولئن كنا عاجزين أن نكون ذلك الإنسان الأعلى فينبغى أن نمهد له الطريق ، ويجب أن نتعاون جميعاً لخلقه على اختلاف ما بيننا فى الوطن والزمن . إن « زرادشت » لو رأى الناس متكاتفين متآزرين يعملون للوصول إلى غاية الإنسانية — وهى الإنسان الأعلى — إذن لأنشد لهم — رغم ما به من ألم وعناء — قائلاً : « أنتم يا من تحيون اليوم مفرقين ، ستتحدون يوماً فى شعب واحد . فمنكم سينشأ شعب مختار ، ومن هذا سيولد الإنسان الأعلى »

(٧) التدهور :

فالطريق إلى الإنسان الأعلى إذن هى الأرستقراطية ، أما الديمقراطية — وأعنى طريقة عدّ الأنوف — فيجب أن تمحى قبل أن يتأخر بنا الزمن فتفلت الفرصة السانحة ؛ وأول خطوة لتحقيق ذلك هى تحطيم المسيحية بالنسبة إلى الممتازين من الرجال ، فقد كان انتصار المسيح بدء الديمقراطية . « لقد كان المسيحى الأول فى أعماق نفسه ثورة على كل ضروب الامتياز . لقد عاش وجاهد فى سبيل المساواة بين الناس فى الحقوق » ،

ونحسب أنه لو عاش اليوم لقُضِى عليه بالنفى والإبعاد إلى أقاصى سيبريا . أليس هو القائل بأن : « من يكون عظيما بين الناس وجب أن يكون خادمهم » ؟ فأى قلب هذا للحقائق السياسية ، بل ولما يقضى به العقل السليم ؟ . . إن ما جاء فى الإنجيل من آراء لا يسود وتتأصل جذوره فى الطبقات السفلى إلا فى عصر ينحط فيه الحكام بحيث لا يحكمون بمعنى الحكم الصحيح

طغت موجة المسيحية على أوروبا ، فقتلت الأرستقراطية القديمة ومحتها ، وذلك نقيض ما حدث حين غزا أوروبا السادة التيوتون ذوو النزعة الحربية ، فأحيوا فيها الفضائل القديمة ، والرجولة الذاهبة ، وغرسوا فى أرضها جذور الطبقات الأرستقراطية الحديثة ، لم يكن هؤلاء السادة مثقلين «بالأخلاق» بل كانوا أحراراً من كل القيود الاجتماعية ، وهؤلاء السادة هم الذين كوّنوا الطبقات الحاكمة فى ألمانيا واسكندناوة وانجلترا وإيطاليا والروسيا

إن أردت أن تعلم كيف نشأت الدولة ، فصور لنفسك جماعة من ضوارى الرجال ، وأعنى بهم السادة الغزاة ، يفدون فى نظام حربى وفى طبيعتهم قوة التنظيم ، فيضعون مخالبهم المخيفة المروعة على قطعان السكان مع وفرة عددهم ، دون أن يشعروا

فى ذلك بشىء من وخز الضمير . . . فهـذه الجماعة المسيطرة هى أساس الدولة ؛ ولا صحـة لذلك الحلم الذى يقال من أن الدولة نشأت بتعاقد الأفراد . ماذا تجدى العقود عند من يستطيع أن يبسط سلطانه ، وهو من خلق بطبعه سيداً وحا كما ، لا يعرف فى سلوكه إلا العنف والقسوة ؟

ولـكن تلك الجماعة الحا كمة قد تسربت إليها الفضائل المخنثة المسيحية فأفسدتها ، كما أفسدها التزاوج بينها و بين أفراد الطبقات الدنيا

لقد عملت بعض العوامل — ومنهـا المذهب البروتستانتى ، ومنها الأو برا الڤجنرية — على تدهور الذكاء الألمانى ، والنتيجة التى انتهى إليها الألمانى اليوم هى أنه أصبح من ألد أعداء الثقافة ؛ ولا شك أن هـذه الحالة الحاضرة فى ألمانيا مما يؤخر استساغة فلسفتى وهضمها ، فلئن كان الزمن الطويل وحده هو الـكفيل بمحو العالم كما يقول « جبون » فـكذلك الزمن الطويل وحده هو القادر على أن يهدم الفكرة الباطلة إذا سادت فى ألمـانيا . إن ألمانيا حين هزمت نابليون ، كان ذلك ضربة قاضـية على الثقافة ، فأخذت ألمـانيا منذ ذلك الحين تستبد بنوابغ رجالها أمثال « جوته » و « شو بنهور » و « بيتهوفن » ، وأخذت تعبد

« وطنيتها » فكان ذلك خاتمة الفلسفة الألمانية ؛ ولكن الشعب الألمانى يمتاز بطبيعته برزانة وعمق ، مما يفسح أمامنا الأمل فى أن تنهض ألمانيا يوما لتخلّص أوروبا ، إذ أن لهم من فضائل الرجولة ما ليس للشعبين الانجليزى والفرنسى ، كما يتصفون بالمثابرة والجد والنشاط مما أدى إلى تبحرهم فى العلم ، وإلى نظامهم الحربى ، ولعله مما يلفت النظر أن ترى أوروبا كلها قلقة من قوة الجيش الألمانى . . . فلو أمكننا أن نوجد شيئاً من التعاون بين ألمانيا والروسيا حتى يتحد ما لألمانيا من قوة التنظيم بما فى الروسيا من الرجال والمواد الغُفْل لأشرق عصر السياسة العظمى ، فلا يعوزنا إلا أن نمزج بين الجنسين الألمانى والسلافى ، ثم نضيف إليهم أمهر الممولين من اليهود ، لنكون سادة العالم

النقيصة فى ألمانيا هى خُرْق فى التفكير يُضيع مالها من صلابة فى الأخلاق . فهى لم تفلح فى تحصيل الثقافة التى جعلت الفرنسيين أكثر الشعوب الأوروبية تهذيباً . « إننى لا أدين إلا بالثقافة الفرنسية ، أما كل ما يسمى بهذا الاسم فى أنحاء أوروبا فهو تخليط » . فيكفى أن تقرأ « مونتينى » و « لاروشفوكو » لتقرب من الروح القديمة ؛ كذلك أنجبت فرنسا « ڤولتير » الذى يسيطر على العقل ، كما أنجبت « تين » ؛ بل إن الكتاب

الحديثين منهم ليمتازون بوضوح فى الفكر هيهات أن يبلغه كتاب الأمم الأخرى ، فأى وضوح وصفاء ودقة يصادفها القارئ فى « فلوبير » و « بورچيه » و « أناتول فرانس » وغيرهم ؟

إن ما تراه فى أوروبا من سمو فى الذوق ونبل فى الشعور ، ورفعة فى الأخلاق لهو صنيعة فرنسا ، وأعنى فرنسا القديمة التى نبغت فى القرنين السادس عشر والسابع عشر ، فلما جاءت الثورة وهدمت قوائم الأرستقراطية حطمت معها دعائم الثقافة ، حتى أصبحت الروح الفرنسية اليوم هزيلة شاحبة إذا قيست بما كانت عليه قبل ، ومع ذلك فلا تزال فى فرنسا بعض الصفات التى تمتاز بها ، فلها دقة فى البحث العلمى — وعلم النفس بصفة خاصة — وسمو فى الفن ، مما لا تدنو منه ألمانيا . ففرنسا بغير شك ممتازة فى عالم الثقافة

أما الروسيا فهى وحش أوروبا الضارى ، ولشعبها عزم مصمم ثابت امتاز عن الشعوب الغربية ، وتسيطر على الروسيا حكومة قوية لا تعرف هذه « الوقاحة البرلمانية » ، وقد أخذت قوة الإرادة تتراكم فيها خلال عصر طويل ، وهى الآن تحاول أن تجد متنفساً ، ولن يكون عجيباً أن نرى الروسيا تبسط سلطانها وسيادتها على أوروبا

والإيطاليون هم بغير شك أجمل الشعوب الأوروبية الحديثة وأصلبها ، فنبات الإنسان ينمو على أشده فى إيطاليا كما يقول « الفييرى Alfieri » مزهواً فخوراً ، وفى الإيطاليين مسحة من رجولة الأرستقراطى وكبريائه ، تلمسهما حتى فى أدنأ الطبقات

وأما أسوأ الشعوب قاطبة فهم الانجليز ، لأنهم هم الذين أفسدوا العقل الفرنسى بوهم الديمقراطية الباطل ، والنفعية الانجليزية هى من الثقافة الأوروبية بمثابة الحضيض الأسفل ، فلا يمكن للعقل أن يتصور بأن الحياة نزاع على مجرد البقاء إلا فى بلد بلغ التنافس فيها حد التناحر ، ثم لا يمكن للديمقراطية أن تنشأ وتزكو إلا فى أرض تكاثر فيها التجار والملاحون كثرة مكنتها من التغلب على الطبقة الأرستقراطية . . . ألا من يخلص أوروبا من انجلترا ، ومن يخلص انجلترا من الديمقراطية ؟ !

(٨) الأرستقراطية :

الديمقراطية معناها تقويض المجتمع ، معناها أن يُسمح لكل جزء فى الكائن العضوى أن يعمل كما يشاء ، معناها انحلال التماسك وزوال التعاون بين الأعضاء وانتشار الفوضى ، معناها تقديس الكفاية المتوسطة ومقت التفوق والنبوغ ، معناها

الحيلولة دون ظهور العظماء ؛ إذ كيف يمكن للعظماء أن يذعنوا لترهات الانتخاب وعبثه ؟ إن صفوف الشعب لتكره صاحب الروح الحرة ومحطِّم القيود كما تكره الكلاب الذئب الجسور . كيف ينبت الإنسان الأعلى فى مثل هـذه التربة ، ثم كيف تصبح الأمة عظيمة إذا ما حيل بين عظمائها و بين استخدام قواهم ؟ إن مثل هذه الجماعة سرعان ما تفقد أخلاقها ، ما دامت تمجد صاحب الأكثرية دون العبقرى النابغ ، فبهذا تزول الفوارق بين الأفراد ، بل إن الجنسين — الرجال والنساء — ليتقاربان فيصبح الرجال نساء والنساء رجالاً

إذن فالتخنث هو النتيجة المحتومة للديمقراطية والمبادئ المسيحية ، فهاهن النساء يحاولن أن يترجلن لما رأين أن ما يكفى للرجل من رجولته يكفل الأنوثة للمرأة (أعنى أن المرأة تستطيع أن تستخدم عناصر الرجولة القليلة التى فيها فتكون بذلك رجلاً ، ثم يبقى لهـا مع ذلك من شخصيتها ما يكفى أن يجعلها أنثى كذلك)

ولـكن المرأة حين حاولت أن تترجل وتتحرر فقدت قوتها وطابعها ، و إلا فأين اليومَ للنساء تلك المكانة التى احتللنها فى ظل البور بون ؟ والمساواة بين الرجل والمرأة مستحيلة لأن بينهما

حربا سجالا فلن يكون بينهما سلام إلا إذا ظفر منهما ظافر فسيطر على الآخر ، نعم لن يكون بين الجنسين سلام إلا إذا سلم أحدهما بسيادة الآخر ، هـذا وإنه لمن الخطر أن نسعى إلى المساواة بين المرأة والرجل ، لأنها لن تقنع بالمساواة ، إذ لا ريب فى أن المرأة تؤثر الخضوع بطبيعتها للرجل ، ولـكن على شرط أن يكون رجلاً ! فسعادة المرأة وكمالها ينحصران فى الأمومة ، فليس الرجل لديها إلا وسيلة تستخدمها لغايتها التى هى الطفل دائماً . . . يجب أن ننشئ الرجال للحروب والقتال وأن تُعَدَّ المرأة للترويح عن المحاربين ، أما ما عدا ذلك فحمق وضلال . ويرى « نيتشه » أن المرأة الكاملة أعلى فى مراتب البشرية من الرجل الكامل ، ولـكنها ندر أن توجد

ولعل من الأسباب التى تؤدى إلى الشقاء الزوجي أن المرأة تجد فى الزواج كل ما تبغى ، فى حين أن الزواج يضيّق من أفق الرجل ويستنفد قواه ، فمعنى أن يتزوج رجل من امرأة أنه قد قبـل أن يتنازل عن العالم بأسره من أجلها ، فإذا ما رزق طفلاً وجب أن يكون هذا الطفل دنياه ولا دنيا سواه ، ويقول « نيتشه » إنه من الحمق أن يُقْدم رجل يسبح بفكره فى جوانب العالم كله على زواج وأسرة تثقله بمشاغلها وكسب القوت

من أجلها ، وكم من فيلسوف خَفَتَ صوته بعد أن رزق البنين .
« . . . صفرت الريح فى ثقب الباب كأنما تصيح بى قائلة :
« أقبـل ! » وكان الباب خبيثاً فانفتح قائلاً : « اذهب ! »
ولـكنى لبثت فى مكانى مكبلا بحب أطفالى »

ومن الديمقراطية وتخنثها تنتج الاشتراكية والفوضوية ،
لأنه إذا كانت المساواة فى القوة السياسية عدلاً فلماذا لا يسوى
بين الناس فى القوة الاقتصادية ؟ ولمـاذا يكون بين الناس زعماء
وقادة ؟ « ألا إن العدالة لتصرخ فى دخيلتى معلنة أن لا مساواة
بين البشر » إن طبيعة الإنسان تأبى عليه هذه المساواة ، وإن
من يدعون للمساواة إنما يفعلون ذلك لعجزهم أن يكونوا جبابرة
طغاة ، الطبيعة تنادى باختلاف الأفراد والطبقات والأنواع ،
وهـذه الاشتراكية التى يدعو إليها بعض القوم لا تتفق مع
الأسس البيولوجية : أليس يستلزم التطور أن تستخدم الأجناس
والأنواع العليا من هى أحط منها ؟ إن كل حياة قائمة على افتراس
حياة أخرى ، فالحوت الـكبير يلتهم السمك الصغير ويأكله ،
وفى ذلك خلاصة لقصة الحياة بأسرها . أما الاشتراكية فمعناها
حسد صريح : « إنهم يريدون أن يظفروا بمـا نملكه » . إن
الطبقات السفلى تثور مطالبة بالاشتراكية ظنا منها أن ذلك

ينجيها من رقها وتبعيتها مع أن هذه نتيجة طبيعية لعدم كفايتها ، ومع ذلك فليثوروا ، فالعبد لا يكون نبيلاً إلا حينما يثور

ومهما يكن من أمر هؤلاء العبيد الثائرين فهم خير من سادة العصر الحديث — أعنى البورجوازى (الطبقة المتوسطة) ، ولعمرى إنها لوصمة عار فى جبين ثقافة القرن التاسع عشر أن يكون رجل المال موضوع كل هذا التقديس والتبجيل والحسد ؛ فأفراد هذه الطبقة — وهم من رجال الأعمال — عبيد أيضاً ، هم عبيد العمل الآلى الرتيب ، إذ ليس لديهم من وقتهم متسع للتفكير والابتكار ، حتى بات التفكير شيئاً لا يفهمون له معنى ، وأصبحت لذائذ العقل فوق مستواهم ، ومن هنا نشأ ما هم فيه من ضجر ، ونشأ بحثهم الذى لا ينقطع عن السعادة . فمنازلهم مجرد مساكن وليست دوراً ترفرف عليها الطمأنينة والهدوء ؛ ولذائذهم كلها حسية تهبط بالعقل ولا تسمو به ، وترفهم سوقى لا ذوق فيه ؛ إنهم يحصلون الثراء الذى يزيدهم فقراً . وهم يقلدون الطبقات الأرستقراطية فيكبلون أنفسهم بقيودها دون أن ينعموا بما تنعم به من لذة التفكير والتأمل « انظر كيف يصعدون ! إنهم كالقردة يصعد بعضهم فوق بعض ، إلى أن يجذبوا أنفسهم فى الهاوية والوحل . . . » لا خير فى هؤلاء

الذين يجمعون المال لأنهم لا يستطيعون أن يخلعوا عليه جلالاً باستخدامه استخداماً نبيلاً ، بأن يرعوا به الآداب والفنون . إنه لا ينبغي لغير ذوى الذكاء الراجح أن يحرزوا المال ، لأن سواهم من الناس يخطئون فينظرون إلى المال غاية فى ذاته ، ولذلك يتعقبونه و يفنون أنفسهم فى جمعه . انظر إلى جنون الأمم الحديثة كيف تندفع فى زيادة الانتاج ما وسعها ذلك لتبلغ من الثراء أبعد حد مستطاع

ومن رأى « نيتشه » أن الجندى أعلى من رجل الطبقة المتوسطة و إن يكن أدنى من الأرستقراطى . فالقائد الذى يستهلك جنده فى ميدان القتال حيث يستمرئون طعم الموت ثملين بنشوة الظفر أنبل من صاحب العمل الذى يستهلك الرجال فى آلاته التى تدر له المال . و يكفى أن ترى كيف يغادر الصناع مصانعهم مهرولين إلى حومة الوغى حيث القتال والموت ؛ إن « نابليون » لم يكن جزاراً ، بل صاحب خير وفضل ، إذ هيأ للناس مجالاً يموتون فيه موتاً شريفاً بدل أن يموتوا فى ميادين التنافس الاقتصادى ؛ ولقد ازدحم حوله الرجال لأنهم آثروا مخاطر المعارك على الحياة المملولة الرتيبة التى يحيونها فى المصانع كأنهم آلات من الآلات . إن فى الحرب علاجاً ناجعاً

للشعوب التى دب فى بنيتها الضعف والترف والانحطاط ، لأنها تثير الغرائز التى تفسد أثناء السلام ؛ فالحرب هى الدواء لما نشأ عن الديمقراطية من تخنث . « فإذا رغب مجتمع عن الحرب والظفر فاعلم أنه فى سبيل التدهور وأنه قد تهيأ للديمقراطية وسيطرة أصحاب الدكاكين (التجار) » . ومع ذلك فأسباب الحروب الحديثة أبعد ما تكون عن النبل ، فالحروب التى تثيرها الخصومة بين الأسر المالكة أو الخلاف الدينى أروع جمالاً من هذه الحروب التى تنشب لتفض بالبنادق خصومة تجارية ، ولكن من يدرى ، فلعل هذا الجنون يولد الوحدة الأوروبية ، وهى غاية يرخص فى سبيلها كل ثمن مهما غلا ، حتى ولو كان ذلك الثمن حرباً تجارية ، فالأرستقراطية العليا لن تنشأ إلا من أوروبا المتحدة ، وخلاص أوروبا مرهون بهذه الأرستقراطية وحدها

أما المشكلة السياسية فحلها أن يحال بين رجال الأعمال والحكم ، إذ ليس لهم ذلك النظر البعيد والأفق الواسع اللذين يرثهما الأرستقراطى فى دمائه . أجمل الرجال وأقواهم هو أحقهم بالحكم ، فأما السوقة الساذجة فلها مكانها ، ولكنه ليس العروش . وإن الرجل الساذج ليسعد بمكانه ذاك ، وفضائله

ضرورية لبناء المجتمع كفضائل السيد الزعيم . إن المدنية السامية كالهرم ، لا تستقر إلا على قاعدة فسيحة من الطبقات الوسطى والدنيا ، فلا مندوحة للناس عن أن يكون بعضهم قواداً و بعضهم الآخر تابعين ، وهؤلاء التابعون يشعرون بالسعادة فى انقيادهم لسادتهم

فالمثل الأعلى للجماعة هو أن تنقسم إلى طبقات : منتجين وموظفين وحكام ، فللحكام أن يحكموا على ألا يكونوا كسائر الموظفين ، لأن هؤلاء يقومون بعمل آلى حقير ، أما أولئك فينبغى أن يكونوا فلاسفة سياسيين ، ليجتمع العلم والقيادة فى هيئة واحدة . . . ولا بد لهذه الطبقة الأرستقراطية الحاكمة أن تكون جنساً وراثيا إلى حد كبير ، فلا تمزج دماً جديداً إلى دمها إلا نادراً ، لأنه لا يضعف الأرستقراطية و يمحوها إلا الزواج من السوقة الأغنياء كما هو متبع فى الأرستقراطية الانجليزية ، فلقد دمر هذا التزاوج أعظم طبقة حاكمة شهدها التاريخ — أعنى الأرستقراطية الرومانية

سيؤذى هذا القول آذاناً طالما أصغت لأناشيد الديمقراطية ؛ ولكن ليس فى ذلك من بأس ولا خطر ، فهؤلاء الذين لا يحتملون هذه الفلسفة فانون بغير شك ، وأما

من يرون فيها نعمة كبرى فهم الذين كتب لهم أن يكونوا سادة العالم . . . هذه الأرستقراطية وحدها هى التي تستطيع أن تجعل من أوروبا أمة واحدة ، وأن تقضى على هذه النزعات الوطنية السائدة . فلنكن « أوروبيين صالحين » كما كان « نابليون » و « جوته » و « بيتهوفن » و « شوبنهور » و « هيني » . لقد طال بنا الانحلال والتفكك ووجب أن نتماسك ونتحد ، لقد انقضى زمن السياسة الصغيرة وجاء عصر السياسة العظمى . ليت شعرى متى ينشأ هذا الجنس الجديد وهؤلاء السادة الجديدون ؟ متى تولد أوروبا ؟

(٩) نقـــد :

لقد غالي « نيتشه » فى نظامه الأخلاقى وأسرف ، فنحن نوافقه على وجوب استحثاث الرجال أن يكونوا أقوى مراساً وأشد بأساً ، وتكاد كل فلسفة أخلاقية تأخذ بهذا ، ولكن لماذا نطالبهم أن يكونوا أشد قسوة وأكثر شرا ؟ هذا وليس من الإنصاف أن نشكو من أن الأخلاق سلاح فى يد الضعيف يهدد به القوى ويحد من سلطانه ، فما نحسب الأقوياء قد تأثروا بالأخلاق تأثراً يذكر ، بل إنهم ليستخدمونها استخداماً

نافعاً لهم ؛ ثم أليس عجيباً أن يقال إن الأخلاق قد فرضها الضعفاء على الأقوياء ؟ فعهدنا بمبادئ الأخلاق تهبط من الأعاين إلى الأدنين ، ولا تصعد من هؤلاء إلى أولئك

أما آراؤه فى السياسة فلا تخلو من أخطاء . وأول ما يسترعى منها النظر أن الأرستقراطية لا تميل إلى توحيد العالم كما ظن ، بل هى تشجع النزعة الوطنية الإقليمية ، لأنهم لو فقدوا الوطنية فقدوا معها أصلاً من أصول قوتهم ألا وهو إدارة السياسة الخارجية . هـذا وقد لا تكون الدولة العالمية صالحة للثقافة كما ذهب « نيتشه » . فألمانيا قد خدمت الثقافة وهى دويلات متفرقة ينافس بعضها بعضاً فى رعاية الفن وحمايته أكثر مما خدمتها وهى إمبراطورية متحدة

ومن الأخطاء الشائعة أن فترات الثقافة العظمى كانت عصور أرستقراطية وراثية ، بل الصحيح هو عكس ذلك . فعصور « بركليس » و « مديتشى » و « اليصابات » كانت تغذيها ثروات الطبقات المتوسطة . وأروع آيات الأدب والفن لم تنتجها أسر أرستقراطية ، بل أبناء الطبقة المتوسطة : أنتجها أمثال « سقراط » بن القابلة ، و « ڤولتير » بن المحامى ، « وشكسبير » بن الجزار . . . فالصواب أن يقال إن الثقافة

كانت تزدهر دائماً فى العصور التى تشهد تغيراً جديداً فى الطبقات بأن تنشأ فيها طبقة جديدة تصعد إلى المجد والقوة

وقل فى السياسة ما قلته فى الثقافة ، فقد نبغ فيها أفراد لم يهبطوا من أصلاب أرستقراطية ... و إذن فيجب أن يُعدل قانون « نيتشه » بحيث تكون صيغته : « الميدان متسع لذوى المواهب » فليتسلم زمامنا الصالحون ولا عبرة بميلادهم وأنسابهم

(١٠) خاتمة :

قال « زرادشت » : « إنى أحب من يسعى إلى خَلْق شيء أسمى منه ثم يموت » وهذا ما فعله « نيتشه » ، فلا ريب أن تفكيره العميق قد أودى بحياته وهى فى ذروة النضوج . ولقد كان من آثار المعركة الحاميــة التى أعلنها على عصره أن اختل عقله فى أواخر عمره ... لم يحيى « نيتشه » حياة فيها شيء من الهدوء والسعادة ، بل عانى من الألم ما يرزح تحت عبئه أقوى الرجال ، وقد قال مشيرا إلى ذلك : « إننى أعلم جيد العلم ، لماذا كان الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يضحك ؟ لأنه وحده الذى يعانى أشد العناء ، فاضطره ذلك أن يخترع الضحك » ، وقد شاءت الأيام أن تزيده شقاء على شقاء ، فأصابته بالعلل الممضة

و بضعف البصر الذى أخذ يتزايد كلما دنا من ختام الحياة ، حتى كاد يصيبه العمى ... ثم أتاه ما زاد الطين بلة ، إذ أصيب بالصرع عام ١٨٨٩ . وأرسل إلى « البيمارستان » ولكن سرعان ما جاءت أمه العجوز فأخرجته إلى دارها وسهرت على تمريضه حتى توفاها الله ، فكفلته أخته وقامت برعايته

وفى عام ١٩٠٠ فاض روح الفيلسوف وهو فى هذه الحالة من الجنون ، فما أقل بين العباقرة من دفع ثمناً لعبقريته ما دفعه « نيتشه » من عناء التفكير والعزلة والمرض والعمى والجنون .

الفلاسفة المعاصرون فى أوروبا

هنرى برجسون

Henri Bergson

ولد « برجسون » فى باريس عام ١٨٥٩ من أبوين فرنسيين يهوديين ، وكان طالباً نابغاً لم ترصد المدرسة جائزة لمتفوق إلا نالها ، وقد تخصص بادئ الأمر فى علمى الرياضة والطبيعة ، ولكن موهبته التحليلية كانت تأبى إلا أن تواجهه بالمشاكل الميتافيزيقية الكامنة وراء كل علم ، فلم يسعه إلا أن يتجه إلى دراسة الفلسفة ، وفى سنة ١٨٧٨ دخل مدرسة المعلمين العليا حتى إذا ما تخرج فيها عين أستاذاً للفلسفة فى إحدى المدارس ، وعندئذ كتب مؤلفه « الزمن والإرادة الحرة » ثم أعقب ذلك ثمان سنوات لم يخرج فيها شيئاً ، وبعدئذ ظهر كتابه الثانى « المادة والذاكرة » ، ولما كان عام ١٨٩٨ عين أستاذاً فى المعلمين العليا ، وفى سنة ١٩٠٠ أستاذاً بالكوليج دى فرانس التى ظل فيها منذ ذلك الحين . ولم يكد فى سنة ١٩٠٧

يذيع آية تآليفه « التطور المبدع » حتى ذاع اسمه وطبق الخافقين وأصبح أشهر رجال الفلسفة فى العالم

ثورة على المادية :

كثيراً ما يبدأ الفكر الإنسانى بدراسة نفسه ثم ينتهى إلى إحدى نتيجتين : فهو إما أن ينظم العقل فى سلك المظاهر المادية التى تخضع للقوانين الآلية الصارمة ، ثم ينصرف بناء على ذلك إلى دراسة الوجود المادى بما فيه من صور وأوضاع ؛ و إما أن ينتهى إلى إنكار ذلك الوجود المادى جملة وتفصيلاً واعتباره من خلق العقل وتكوينه ، ثم يتجه على هذا الأساس إلى دراسة العقل وحده ، لأن فى دراسته دراسة للوجود بأسره ما دام العقل هو الذى خلق الوجود خلقاً وأنشأه إنشاء

إذن فقد انقسم الفلاسفة قسمين مختلفين : فريق ينصرف بأسره إلى العلوم الطبيعية لأنها السبيل إلى تفهم مظاهر الكون ، وفريق ينكب على دراسة النفس انكباباً ، لأنها هى كل شىء . ونحن نستطيع أن نقول فى شىء من الدقة إن تاريخ الفلسفة الحديثة ينحصر فى هـذا العراك العنيف القائم بين علم النفس والعلوم الطبيعية ، فهذه الأخيرة تنشد الحقيقة فى دراسة الظواهر

المادية ، وقد ترى فى طريقها من بوارق الأمل الباسم ما تمضى معه فى بحثها ثابتة اليقين موطدة العزيمة ، أما علم النفس فيلتمسها فى دراسة النفس دون المادة وهو مؤمن أن ليس أقوم من تلك السبيل

ولكن جاء القرن التاسع عشر ، فانعرج ذلك المجرى الفكرى بعض الشيء ، واتجه إلى دراسة المظاهر المادية اتجاهاً مباشراً ، دون أن يقف عند النفس الإنسانية وقفة تحليلية ، ولعل ذلك راجع إلى أن الإنسان قد خيل إليه أن العلوم الرياضية والميكانيكية وما إليها هى التى دفعت به فى العصر الحديث هذا الدفع السريع ، وله عذره فى هذا الظن ، ما دامت الصناعة التى تدوى أرحاؤها فى أوروبا ، والتى قلبت الحياة رأساً على عقب ، هى ربيبة تلك العلوم .. إذن فلماذا لا تُدرس هذه العلوم الطبيعية دون سواها ؟ هكذا اصطبغت الفلسفة فى القرن الماضى بصبغة مادية ، وضاعت فى الفضاء صيحة « ديكارت » التى ألح بها فى أن تبدأ الفلسفة سيرها من النفس ، ثم تتابع طريقها إلى العالم الخارجى

انطوى القرن التاسع عشر أو كاد ، فبدأ الإنسان يضيق بعض الشيء من تلك الفتنة التى أخذه بها الانقلاب الصناعى ،

وأخذ الفكر ينزع عن نفسه شيئاً فشيئاً ذلك الثوب المادى الذى اشتمله واحتواه حيناً من الدهر ، ويبحث عن حقيقة الوجود فى « الحياة » التى تدب فى أنحاء الكون . لافى الحركة التى تنتظم الجماد . ومازال الفكر يمعن فى هذه النزعة الجديدة حتى كادت الحياة تدب فى المادة نفسها ، واصطبغت العلوم الطبيعية بصبغة حيوية ، وهكذا كتب عليها أن تلقى السلاح أمام علم النفس فيما نشب بينهما من عراك

ولعل « شو بنهور » هو أول من فطن إلى أن « الحياة » هى أساس الوجود ، ثم جاء « برجسون » فى عصرنا الحاضر ، وتناول هذه الفكرة بحثاً واستقصاء ، حتى استطاع بقوة إيمانه أن يجذب إليها أنظار هذا العالم الذى طغت عليه روح اللاأدرية والشك طغياناً مروعا

عكف « برجسون » على دراسة المذهب المادى ، وخلاصته أن العالم كتلة موات من المادة والحركة ، وأن الحياة والفكر وكل خصائص الإنسان ليست سوى أعراض مختلفة لتفاعل المادة والقوة . فكان كلما أمعن فى تلك الدراسة ازداد يقيناً بفساد ذلك المذهب وهو يتساءل فى دهشة : إذا كان العقل مادة ، وكانت كل عملية عقلية عبارة عن هزة عصبية لا أكثر

ولا أقل ، فما فائدة الشعور ؟ أليس مجرد وجود الإدراك دليلا قويا على ضرورته ؟

يقول المذهب المادى ليس ثمت حياة إرادية ، أى ليس فى الوجود تلك القوة الحيوية التى تريد هـذا فتعمله ولا تريد ذاك فتنبذه ، وكل ما هنالك حالات مادية متتابعة ، كل حالة نتيجة لمـا قبلها ومقدمة لما بعدها ، وهنا يتساءل « برجسون » : إذا كان الوجود بكل ما يحوى فى لحظة معينة نتيجة آلية للحظة التى سبقتها ، دون أن تـكون هنالك قوة مدركة تنشئ وتخلق وتختار ، وإذا كانت تلك اللحظة السابقة كذلك أثراً آليًّا للتى سبقتها ، وهكذا دواليك ، فنحن إذن سنرجع فى هـذا التسلسل إلى أن نصل إلى السديم الأول ونتخذ منه سبباً لـكل ما طرأ على الـكون من أحداث ، لا فرق بين دقيقها وجليلها ! ماذا ؟ هل يريدنا ذلك المذهب على أن نعتقد بأن السديم هو السبب فيما كتبه « شكسبير » مثلاً ؟ وأنه العلة فى خطابة « أنطونيو » و « هملت » ؟!

هكذا أخذ « برجسون » من منطق الماديين ما يكفى وحده للرد عليهم ودك مذهبهم من أساسه

العقل والجسم :

لعل ما حدا بالإنسان إلى النزعة المادية فى تفكيره هو ارتباطه بالمكان ارتباطاً وثيقاً ، حتى خيل إليه أن الحياة ليست إلا هذه الصور المكانية التى يحسها ، ولكن الحق الذى لا ريب فيه هو أن جوهر الحياة وروحها إنما ينحصران فى الزمان أكثر مما يتعلقان بالمكان ، والزمان فى الواقع عبارة عن تراكم صور كونية بعضها فوق بعض ، أو إن شئت فقل صورة كونية واحدة امتدت وأخذت تنمو وتتزايد شيئاً فشيئاً ، ومعنى ذلك أن الماضى من بدئه الأزلى لم يفن ، وإنما أخذ يتقدم فتتزايد أحداثه قليلاً قليلاً إلى أن تضخم فكوّن الزمان الحاضر

وإذا كان الزمان عبارة عن مجموع الصور التى مرت على الوجود فيستحيل أن يكون المستقبل مشابهاً للماضى ، لأن فى كل خطوة زيادةً تضاف إلى تلك الكومة المتراكمة ، وفى كل دقيقة ينشأ شىء جديد ليس نتيجة لمقدمة سابقة ، ولكنه خلق خلقاً ، ولا يمكن استنتاجه قبل حدوثه ، فالتغير سنة الحياة وألزم صفاتها

والذاكرة عنـد الإنسان هى الوعاء الذى يمتد مع الزمن فيختزن فيه هذه الصور المتراكمة المتزايدة ، لـكى تـكون لنا عوناً فى حياتنا ، إذ كلمـا اتسعت دائرة الحيـاة اتسع معها نطاق الاختيار ، أى أنه يعرض للإنسان مؤثرات عدة تستدعى منه سرعة اختيار للتلبية المناسبة لـكل من تلك المؤثرات . وهـذه المؤثرات وتلبياتها تـكوّن فى الإنسان إدراكاً يستعين به فى كل ما يعرض له من مشـكلات

فالـكائن الحى كتلة فعالة مؤثرة ، لأنه يضيف إلى العالم قوة ونشاطاً ، وليس الإنسان كما صوره الماديون آلة ميكانيكية لا حول لها ولا قوة ، ينفعل ويتأثر بعوامل البيئة دون أن يكون مركزاً للخلق والزيادة ، ففى قولنا إن الإنسان مدرك لمـا يعمل اعتراف ضمنى بحرية اختياره

قلنا إن وظيفة الذاكرة هى استدعاء الصور الذهنية التى مرت بنا فى التجارب الماضية مقرونة بمـا سبقها وما تلاها ، فنتمكن بذلك من الحكم فى المواقف المشابهة التى قد تعرض لنا حكما صادقاً . ولـكن للذاكرة فوق هذا عملاً آخر . فبوساطتها نستطيع أن نستوعب الخلود بأسره فى دقيقة واحدة ، وفى ذلك تحرير لنا من قيود الضرورة الطبيعية التى تخضع لهـا الأشياء

الجامدة . يخطئ إذن من يحسب الإنسان آلة صماء فى يد القوانين المادية . إنما هو كائن مدرِك ، حر الإرادة ، قادر على اختيار سلوك معين ، والاختيار خلق و إِنشاء ، فليس الإنسان رتيباً فى حياته كالحيوان المحدود بغرائزه

و إذن فليس العقل والمخ (أى الجسم) شيئاً واحداً . صحيح أن الإِدراك العقلى يعتمد على المخ ، فيسمو و ينحط تبعاً لسلامة هـذا أو انحطاطه ، ولـكن كما تعتمد الملابس على المِشْجَب ، تظل عالية ما دام المشجب مثبتاً فى الحائط ، وتهوى إذَا ما سقط من مكانه ، و بديهى أن ذلك لا يدل على أن الملابس والمشجب شىء واحد

فالمخ مجموعة من التصورات وردود الأفعال . أما الإدراك فهو تلك القوة التى تختار من بين تلك المجموعة ما تريد . المخ هو المجرى الذى يسير فيه تيار الإدراك ، ولـكن ليس المـاء ومجراه شيئاً واحداً ، و إن يكن ذلك محدوداً بهذا ، ولا بد له أن يخضع لتعريجه والتوائه

و إذا كان هذا هكذا ، فما الذى حدا بنا إلى الاعتقاد بأن العقل والمخ شىء واحد ؟ لعل ذلك راجع إلى أن جزءاً من عقولنا — وهو ما نسميه بالذكاء — قد نشأ وتطور لـكى يمارس

الأجسام المادية و يتفهمها ، فاكتسب من هذا الميدان المادى كل تصوراته وقوانينه . وهكذا أخذ الارتباط الذهنى بين العقل والمادة ينمو شيئاً فشيئاً حتى انتهى بنا الأمر إلى الظن بأنهما شىء واحد . ولكن هذا الذكاء الذى يكشف لنا عن العلاقات التى تصل المظاهر الكونية بعضها ببعض عاجز كل العجز عن إدراك الامتداد الزمنى وما يعرض فيه لتلك المظاهر من تغير وخلق . أو بعبارة أخرى هذا الذكاء الذى يفكر فى الصور المادية لا يستطيع أن يدرك ما فى الكون من حياة ، لأنه يلتقط صوراً متلاصقة بعضها يجئ فى إثر بعض ، أى أنه يلتقط صورة الكون فى هذه اللحظة ، ثم صورته فى اللحظة التى تليها ، ثم صورة ثالثة فى التى تليها وهكذا . ومعنى ذلك أن العالم الخارجي فى نظر العقل عبارة عن جملة صور لحظية تملأ كل صورة منها الكون بأسره ، وهذه الصور تتلو الواحدة منها الأخرى لحظة بعد لحظة ، وكل صورة لحظية من هذه الصور تمثل الحقيقة الخارجية فى لحظة من اللحظات . ثم من تتابعها يتألف مجموع الحقائق الخارجية من أول الماضى إلى آخر المستقبل إلا أن الصور تظل مستقلة فى الذهن ، لا يتناولها الاستمرار أو الحركة التى تربطها جميعاً ، مع أن الحياة ليست إلا فى وصل

هذه الصور المجزأة ؛ ومثل العقل فى ذلك كمثل الشريط السينمائى الذى يلتقط عدداً من الصور المتلاحقة ، لا حياة فى كل منها على حدة ، فإذا ما دبت فيها الحركة والاستمرار ، واتصل بعضها ببعض ، كونت حياة أو شيئاً يشبه الحياة ، ولن يكون فى هذه الصور التى تصلنا عن طريق الحواس شىء من الحياة ، حتى يتناولها تيار الحركة الدائم الذى يربط أشتاتها ، ويكوّن منها حقيقة واحدة يطرأ عليها التغير والتبدل كلما مر عليها شطر من الزمان

صحيح أن كل صورة حسية هى جزء من الحياة ، ولكن مجموعها لا يكوّن مجموعة الحياة ، إلى أن يتحقق فى أجزائها شرط الاتصال والربط ، فكما أن كل جزء من الخط المنحنى يمكن أن يكون جزءاً من خط مستقيم بدليل أن المنحنى والمستقيم يتكونان من نقط ، غير أنك لا تستطيع أن تقول . بما أن أجزاء هذا هى بعينها أجزاء ذلك ، إذن فالخط المنحنى هو الخط المستقيم ، كذلك قل فى الحياة والمظاهر الطبيعية ، فليست الحياة هى مجموعة المظاهر الطبيعية ، على الرغم من أن تلك الظواهر هى الجزئيات التى تتكوّن منها الحياة

يستنتج من هذا أن العقل ليس هو الأداة الصالحة لإدراك

الحياة ، لأن هذا مطلب فوق مقدوره ، وأكثر مما يستطيع ، إذ العقل كما بينا يميل إلى استعمال الوجود لصالحه ، وهذا يتطلب منه وقف تيار الحياة الذى يدب فى الكون وتجزئة الوجود ليتمكن من دراسته جزءاً جزءاً ، فالعقل والحواس آلات للتجزئة ، والغاية منهما تيسير الحياة لا تصوير الوجود ، أى أنهما تتناول الوجود فى ظاهره ، ولكنها لا تنفذ إلى باطنه . . . ولما كانت المعرفة الحقيقية هى التى تتمشى مع الوجود فى تحوله ، وتتغلغل فى بواطن الأشياء ، وتحسها إحساساً مباشراً كما يحس الحَمَل الوديع وجوب الفرار من غائلة الذئاب فالبصيرة وحدها هى الأداة الصالحة لذلك النوع من المعرفة المباشرة لأنها حاسة الحياة التى تنقل إلينا الوحدة الحيوية التى تربط أجزاء الوجود

التطور الخلاق :

لا يمكن أن يكون تطور الحياة على تلك الصور البشعة القاسية التى رسمها « دارون » و « سبنسر » ، إنما التطور خَلْق مُستمر ، وتجديد متواصل ، وتغير لا ينقطع

الانتخاب الطبيعى عند « دارون » هو الأساس الذى تقوم عليه نشأة الأعضاء والوظائف والأنواع ، ولكن لم يكد يستوى

ذلك المذهب على قدميه ، حتى أحاط به من الصعاب والمشكلات ما لم يقو على رده ، فكاد يخر صريعا وهو ما يزال فى يفاعته

كيف يستطيع الانتخاب الطبيعى أن يفسر نشأة حاسة الإبصار مثلاً أولاً ؟ لا بد أن نسلم أنه من المستحيل أن تكون العين قد نشأت على هذه الصورة المعقدة من بادىء الأمر ، فإذا فرضنا أنها تكونت بعد سلسلة من الأطوار ، فهل من اليسير أن تقنع عقلاً سليماً أن تلك الأدوار التى مرت بها عين الإنسان تطابق تمام المطابقة الأدوار التى مرت بهـا الحواس الإبصارية لأنواع الحيوان جميعاً ؟ ! مع أن الانتخاب الطبيعى أساسه المصادفة المحضة ! وهل من الجائز أن تكون سلسلة المصادفات التى تعاقبت على عين الإنسان وأذنه وأنفه وسائر أعضائه الأخرى هى هى التى تعاقبت على أعضاء الحيوانات كلها ؟ !

و إذا سلمنا — جدلاً فقط — بأن تلك المصادفة السحرية العجيبة جائزة فى أنواع الحيوان لتشابه المؤثرات التى تحيط بهـا جميعاً ؛ فما قولك فى الحيوان والنبات ، وهما نوعان يسيران فى طريقين مختلفين أتم اختلاف ؟ كيف يتفق الاثنان على طريقة واحـدة للتناسل ؟ كيف يوفق الحيوان عن طريق المصادفة

إلى اختراع الذكورة والأنوثة أداة للتكاثر ، ثم يوفق النبات إلى الطريقة عينها وبالمصادفة أيضاً ؟!

كلا ! يستحيل أن يكون هــذا الأساس الواهى قاعدة التطور ، ولا بد أن يكون فى أجزاء الوجود — مهما تنوعت أشكالها — قوة كامنة متشابهة فى الجميع : هى الحياة ، وهــذه الحياة الحالّة فى كل شىء تخلق فيما تحل فيه ميلاً خاصا وتوجيهاً معيناً يؤثران فى كل جزئى من جزئياته . وهكذا يظل الجسم المـادى يتشكل ويتغير حسب ذلك التوجيه الذى تمليه تلك الحياة الدافعة الكامنة فيه . وليس ثمت قوة خارجية تعمل على التطور كما خيل إلى « دارون » وأشياع مذهبه

هذه الحياة الشاملة تسعى جهدها للتغلب على الجمود المادى ، فهى تتغلب على الموت بالتناســل وإن ضحت فى سبيل ذلك بالأفراد . وهى تبذل كل ما تملك من قوة لتحرير نفسها من قوانين المـادة وأغلالها : فوقوف الحيوان وسـيره وسعيه وكل ما يأتى من ضروب الحركة والنشاط هو فى الواقع تحدٍّ من الحياة لتلك الأغلال والقيود

كانت الحياة فى مبدإ ظهورها أشـبه ما تكون بالمـادة فى جمودها واسـتقرارها لأنهـا كانت تتمثل فى النبات وحده ،

والنبات كالجماد فى سكونه واستحالة سعيه وحركته ولكنها ما لبثت أن نشدت الحرية من القيود المادية ، وراحت تسعى وراء ذلك المثل الأعلى ، فاخترعت أنواع الحيوان ، وزودتها بشتى الأعضاء التى تستطيع أن تحقق بها شيئاً من الحرية المنشودة ، ثم ما لبثت أن عقدت آمالها فى واحد من تلك الحيوانات جميعاً : وهو الإنسان ، ولا شك أن الحياة تحاول ما استطاعت أن تسخر من قيود المادة ، ونحن نضحك ونسخر إذا ما رأينا كائناً حيًّا يتصرف كما تتصرف الكتلة المادية الجامدة ، كأن تزل قدمه فيسقط بقوة من الجاذبية كما تسقط قطعة الحجر

يتضح من ذلك أن الحياة قد سارت أثناء تطورها فى مراحل ثلاث :

الأولى : مرحلة النبات إذ كانت أقرب ما تكون إلى سكون المادة وجمودها

الثانية : مرحلة الحيوان الغريزى كالنحل والنمل الذى يتحرك و يسعى ، ولكن فى حدود مرسومة وخطة معلومة

الثالثة : مرحلة الحيوان الفقرى الذى أخذ يسير فى طريق الفكر ، ولن يزال هذا الفكر ينمو و يشتد و يستقيم ، فهو ذخر

الحياة وأملها الذى سيحقق لهـا ما تنشد من حرية

هذه الحياة التى لا تفتأ تخلق وتغير وتبتدع ، والتى تلتمس الحرية من قيود المـادة هى الله . فالله والحياة اسمان على مسمى واحد . وأغلب الظن أن هـذه الحياة الدائبة فى التخلص من أغلالها وأصفادها ستظفر آخر الأمر بمـا تريد ، فتتغلب على الموت ، وتتحقق لها الحرية والخلود

ألا ما أجمل أن يرتفع صوت « برجسون » بشيراً بمـا فى الـكون من حياة فعالة خالقة ، ليقف تيار المـادية الذى طغى على أوروبا فى القرن الماضى حتى غمرها بين ثناياه

نقـــــد :

أراد « برجسون » أن يقطع على ناقديه الطريق ، فقال : « إننى أعتقد أن الزمن الذى ينفق فى نقد الفلســفة ضائع فى معظم الأحيان . فماذا بقى لدينا الآن من الهجمات الـكثيرة التى وجهها المفـكرون بعضهم لبعض ؟ لم يبق شىء ، أو إن شئت دقة فقل بقى نزر يسير جدًّا ! إن ما له قيمة وما يبقى إنما هو القليل النادر ، وهو الحقيقة الإيجابية التى يضيفها كل منهم . إن القول الحق قادر بنفسه على أن يحتل مكان الفـكرة الباطلة ،

إذن فتلك خير وسيلة لتفنيد الباطل دون أن نكاف أنفسنا عناء نقد هـذا أو ذاك » . لعمر الحق إن هذا لصوت الحكمة الحق ؛ فإننا حين نبرهن على صحة فلسفة أو على خطئها ، فنحن بذلك ننشىء فلسفة جديدة هى كالأولى عرضة للخطأ ، لأنها مثلها مزيج من التجربة والأمل . فإذا ما اتسعت تجربة الإنسان وانفسح أمله فقد يجد حقًّا ما كان فى اعتباره باطلا منكوراً ، أو قد يجد باطلا ما كان فى رأيه من قبل حقا خالداً . . . إننا إذا ارتفعنا على أجنحة الثورة كنا أميل إلى مذهب الجبرية وإلى النزعة المادية الآلية ؛ ولـكن إذا ما فترت الحياة ولاحت فيها بوادر الموت ، حاول الإنسان أن يرسل بصره بعيداً ليبحث له عن أمل جديد ؛ فالفلسفة إذن هى تعبير صريح عن حالة العصر السائدة ولا خير فى إثباتها أو تفنيدها . . . هكذا يقول « برجسون » ، ولـكنا مع ذلك سنعرض له بلمحة موجزة بما له وما عليه :

فأول ما يصادف القارىء فى « برجسون » ويلفت نظره هو هذا الأسلوب الرائع الذى كتب به ما كتب ؛ ولعل روعة الأسلوب ووضوحه راجعان فى الأغلب إلى طبيعة اللغة الفرنسية نفسها التى لا تحتمـــل الغموض والإبهام . . . ولقد تجد

« برجسون » غامضاً فى بعض مواضعه ، ولكن ذلك راجع إلى ثروته الوفيرة الغزيرة فى الأمثلة والتشبيه والاستعارة التى أخذ ينثرها فى كتبه نثراً بغير حساب

هاجم « برجسون » العقل وأرادنا على أن نأخذ بحكم البصيرة لأنها أصدق نظراً ، ولكن كان الأجدر به أن يهدم العقل ليعقد رجاءه على عقل أرقى ، لأن البصيرة الباطنية التى وثق بأحكامها قد تخطئ كما تخطئ الحواس ، فكلاهما يجب اختباره وتقويمه بالتجربة العملية . . . ولقد بالغ « برجسون » حين زعم أن العقل لا يدرك إلا حالات متقطعة من الحقيقة والحياة وهو عاجز عن أن يدرك ما فى هذين من حركة واستمرار ؛ إذ الفكر — على نقيض ما ذهب — عبارة عن مجرى متصل من الأفكار كما قال « جيمس » ، وهذا التيار العقلى يعكس الحياة المستمرة ويصورها أدق تصوير

لقد كان جميلاً من « برجسون » أن يصرخ هذه الصرخة العالية ليقف تطرف المذهب العقلى الذى يعتد بالعقل اعتداداً كبيراً ، ولكنه لم يصب حين دعا إلى اتخاذ البصيرة وحدها بدل العقل لأن ذلك كمن يصحح خيال الصبا بخرافات الطفولة . ولكن يظهر أن الهجمة العنيفة التى صوبت إلى التفكير العقلى

والتى امتدت من « روسو » إلى « شاتو بريان » و « برجسون » و « نيتشه » و « چيمس » كان لها فى النفوس أثر قوى . إننا نوافق « برجسون » على ثل العرش الذى يتربع عليه العقل فى غرور وكبرياء ، ولكن على شريطة ألا يطالبنا بأن نجعل كل القيمة للبصيرة وحدها ، فلئن كان الإنسان يعيش بغريزته و بصيرته ، فهو يتقدم بعقله وذكائه

ولعل أروع جوانب « برجسون » هو حربه الشعواء التى شنها على النزعة الآلية المادية ، فلقد أسرف علماء المعامل فى تقدير علمهم إسرافا بلغ حد الشطط حتى ذهب بهم الوهم أنهم قادرون على وضع الكون كله فى أنبوبة من أنابيب اختبارهم

لقد كان « برجسون » من عصره ما كان « كانت » فى زمنه ، لأن « كانت » ألفى موجة إلحادية أساسها المذهب العقلى ، بدأها « بيكون » و « ديكارت » وانتهت بشك « ديدور Diderot » و « هيوم Hume » ومن أبطالها « ڤولتير » فكان مجهود « كانت » أن أعلن قصور العقل فى البحوث السامية ... ولكن « داروِن » و « سبنسر » عادا فجددا هجمات « ڤولتير » ومن لف لفه ، وعادت النزعة المادية فاكتسبت كل قوتها القديمة فى مستهل هذا القرن الحاضر ، فتصدى لها

« برجسون » ، ولكن لم تكن وسيلته نقد العقل كما فعل « كانت » بل القول بوجود عنصر حيوى مبدع نشيط فعال يفسر كل ألغاز الحياة

لقد ارتفع « برجسون » إلى أوج الشهرة فى أعوام قلائل لأنه دافع عن الأمانى الإنسانية وآمالها ، فكم اغتبط الناس واطمأنوا حين رأوا فيلسوفا يصون لهم ما يرجون من خلود وما يعتقدون فى إله

ولا عجب أن كان أعظم الفلاسفة المعاصرين ، فقد كان الناس من قبل فلسفته تروسا وعجلات فى آلة الكون الميتة ، ولكنهم بعد « برجسون » علموا أنهم يستطيعون إن أرادوا أن يساهموا بأنفسهم فى قصة الحياة

بندتو كروتشى

Benedetto Croce

(١) الرجل :

من الظواهر التى تسترعى النظر ما أصيبت به إيطاليا فى العهد الأخير من إجداب فى الفلاسفة ، ولعل ذلك راجع إلى احتفاظ إيطاليا بالأساليب والطرائق المدرسية حتى من المفكرين

الذين اطرحوا اللاهوت ونبذوه ، فلئن كانت إيطاليا مهدا للنهضة إلا أنها لم تكن موطناً للإصلاح ، إنها تتشكك فى وجود الحقيقة ولكنها تعتقد فى الجمال وتخصص نفسها له ، حتى إنها لتود أن تفنى من أجله ، ومن يدرى ؟ لعل الإيطاليين قد وفقوا إلى الحقيقة حين ألهموا أن الحقيقة سراب ، وأن الحق كل الحق هو الجمال . فقد كان أعلام الفن فى إيطاليا أيام النهضة (إذا استثنينا ميخائيل انجلو) لا تعنيهم أخلاق ولا دين ، ما دامت الكنيسة قد اعترفت بفنهم ، حتى أصبح العرف فى إيطاليا ألا يثير رجال الثقافة جانب الكنيسة ولا يتعرضون لها بسوء ، ولا غرابة فى هذا ، إذ كيف يقسو إيطالى على كنيسة استعبدت العالم يوماً لإيطاليا . وجمعت من الدول أموالاً وفيرة لكى تجعل من إيطاليا متحف فن لأوروبا بل للعالم أجمع ؟ من أجل هذا ظلت إيطاليا مستسلمة للإيمان الدينى القديم

ولكن لم تسلم هذه القاعدة من الشواذ ، فقد خرج عليها « بندتو كروتشى » الذى ولد فى عام ١٨٦٦ من أب كاثوليكى كان هو ابنه الأوحد ، ومن أسرة عرفت بالمحافظة والجمود ، فنشأ الفيلسوف نشأة دينية صارمة انقلبت فى آخر الأمر إلى نقيضها وهو الإلحاد ، ومما هو جدير بالملاحظة فى هذا الصدد

أن الأمم التى لم تشهد إصلاحا دينيًا لا ترى فيها منزلة متوسطة بين الجمود الدينى من ناحية والكفر المتطرف من ناحية أخرى

ولقد رمته الأيام سنة ١٨٨٣ بسهم نافذ كان كفيلاً أن يرده إلى إيمانه وعقيدته لو كان رجلاً كسائر الرجال ، إذ زلزلت الأرض زلزالاً عنيفاً هدم المدينة التى كان يعيش فيها بين أسرته ، فقضى على والديه وأخته الوحيدة ، ولبث هو نفسه تحت الأنقاض بضع ساعات حتى أُنقذ ، وقد اعتلت صحته وتكسر بعض عظامه ، وظل عدة أعوام فى علته ، ثم استرد صحته وعادت إليه روحه كما كانت قوية مليئة بالحياة ، ولم يضطر أن يعمل من أجل قُوتِه لما ورثه عن أبيه مما جعله ذا يسار ، وقد أنفق بعض ماله فى إعداد مكتبة كانت تعد من أفخم المكاتب فى إيطاليا كلها ، فهو إذن من الفلاسفة القليلين الذين لم يدفعوا ثمن فلسفتهم فقراً وحاجة

ظل « كروتشى » طول حياته طالباً يحب أن يملأ فراغه بالآداب ، وقد حدث أن جرى على غير طبيعته فانجذب إلى الحياة السياسية وعين وزيراً للمعارف ، وانتخب عضواً لمجلس الشيوخ ، وعضوية الشيوخ فى إيطاليا كانت تمتد مع الرجل ما امتد أجله ، وبذلك كان « كروتشى » مثلاً فريدا فى عصره

من حيث اجتماع الفلسفة والسياسة فى شخص واحد ، ولكنه لم يتفرغ إلى السياسة بل خصص الشطر الأعظم من وقته لتحرير مجلته التى ذاعت شهرتها فى أنحاء العالم la Critica

ولما نشبت الحرب العظمى سنة ١٩١٤ أنكرها « كروتشى » بكل قوته ، إذ لم يسغ أن تشتجر الأمم فى قتال مميت من أجل منافسة اقتصادية ، فكان ذلك سبباً لنبذه و إهماله بين قومه ، فكان حظه فى ذلك كحظ زميليه « برتراند رسل » فى إنجلترا ، و « رومان رولان » Romain Rolland فى فرنسا ، ولكن إيطاليا عادت فعفت عنه ، وعقد الشباب فيه أملهم زعيماً وفيلسوفاً وصديقاً ، وأصبح « كروتشى » منهم بمثابة المعهد العلمى ، يغذيهم بغذاء لا يقل عما تمدهم به الجامعات

(٢) فلسفة الروح :

كان أول كتاب أصدره « كروتشى » عبارة عن مجموعة من المقالات (١٨٩٥ — ١٩٠٠) موضوعها مادية التاريخ ومبادئ « كارل ماركس » الاقتصادية ، فقد تأثر بما كتبه « ماركس » و بالمبادئ الاشتراكية تأثراً عظيماً ، غير أن نشوة تلك المبادئ رغم ذلك لم تبلغ منه الرأس ، فسرعان ما انصرف عنها إلى الفلسفة

تأثر « كروتشى» بالماركسية ، ولـكنه لم يسلم مع ذلك بمبدإ تفسير التاريخ على أساس اقتصادى ، كما رفض أن يعترف بصحة الفلسفة المادية قائلا إن العقل — لا المادة — هو الحقيقة الأولى والأخيرة ، حتى إنه لما كتب فلسفته أطلق عليها اسم : « فلسفة الروح »

وذلك لأن « كروتشى » مثالى لا يعترف بفلسفة بعد فلسفة «هجل» وعنده أن الحقيقة بأسرها عبارة عن فكر . فنحن لا نعلم شيئاً إلا كما تصوره لنا حواسنا وأفكارنا . فهو كما ترى إيطالى بالمولد والنشأة ، ألمانى فى التفكير والنزعة ، فقد كان يحاول أن يبرهن على أن جوهر الـكون أفـكار خالصة مجردة ، فلا يعنيه مثلا أن يوضح فكرة أو يعرفها بما ينشأ عنها من نتائج عمليـة ، بل كان على النقيض من هذا يحاول أن يرد مظاهر الحياة العملية إلى أفكار وعلاقات بين أفكار

والفكرة المجردة معناها عنده الفكرة الـكلية ، مثال ذلك الكم والـكيف والتطور ، وما شابه ذلك من الأفكار التى تطبق على الوجود الواقع بأسره . . . وهنا أخذ « كروتشى » يتحدث عن الأفكار الـكلية حديثاً غامضاً حتى لتحسبه « هجل » آخر أو كأنما هو يريد أن ينافس أستاذه فى غموضه وإبهامه ، وقد

أطلق «كروتشى» على بحثه هذا اسم المنطق لـكى يقنع نفسه أنه لم يتورط فى المباحث الميتافيزيقية التى لاطائل وراءها ، والتى كان يقول عنها إنها بقية من بقايا اللاهوت القديم الذى يمقتــه ، إذ هو ينـكر الدين ويرفض خلود الروح ، ويقول إنه خير للانسان أن يعبد الثقافة والجمال

والحق أن فلسفة «كروتشى» شاذة متناقضة ، فهى طبيعية روحية ، عملية مثالية ، تجل المبادئ الاقتصادية وتقدس الجمال . فهو مثالى يتخذ الروح أساساً لفلسفته ولـكنه من ناحية أخرى يعنى بجوانب الحياة وبمظاهر الطبيعة ، حتى إنه كتب مجلداً سماه « فلسفة الجـانب العملى » . كذلك ألف كتاباً عنوانه « فى التاريخ » يقول فيه إن التاريخ فلســفة متحركة ، وأن المؤرخ ينبغى أن يصور الطبيعة والإنسان فى صور من الحقيقة العملية التى تؤثر فيها الأسـباب والمسببات ، ولا خير فى أن يكتب عنهما من الناحية النظرية المجردة . ويقول إن التاريخ لا بد أن يكتبه فلاسفة ، ويرى أن هذا التاريخ العلمى الشائع قد بلغ من الدقة التفصيلية حداً بعيداً بحيث ضاعت من المؤرخ الحقيقة المنشودة لـكثرة ما يعرف

ويقول «كروتشى» إن استكشاف الماضى على حقيقته متعذر

إن لم يكن مستحيلاً ، وهو يتمثل بتعريف « روسو » للتاريخ بأنه « فن اختيار الأكذوبة التى تشبه الحقيقة من بين كثير من الأكاذيب » ، وهو لا يحب البحث النظرى فى التاريخ بحجة أنه يفسده وينقل الماضى فى صورة باطلة . . . يجب أن يكون التاريخ صورة للطبيعة ومرآة للإنسان

(٣) ما هو الجمال :

بدأ « كروتشى » دراسته بالتاريخ والآداب ، ثم انتهى منهما إلى الفلسفة ، فكان طبيعيًّا أن يشغف فى الفلسفة بمسائل النقد وعلم الجمال ؛ وإن أعظم مؤلفاته هو كتابه « فى علم الجمال » (١٩٠٢) ، وهو يفضل الفن على الميتافيزيقا والعلم ، فإذا كانت العلوم تفيدنا فإن الفنون تقدم لنا صور الجمال ، إن العلوم تباعد بيننا وبين الفرد والحقيقة وتنقلنا إلى عالم كله مجردات تعمق فى نزعتها الرياضية حتى تصل (كما فعل اينشتين) إلى نتائج خطيرة ولكن ليس لها أهمية عملية ؛ أما الفن فيقرب بيننا وبين الأفراد والحقائق الجزئية ، ويدنينا من الجوهر الكلى الشامل الذى يتمثل فى الجزئيات التى تقع تحت الحس : « للمعرفة صورتان — فهى إما بصيرية أو منطقية ، إما أن نحصل عليها

بالخيال أو بالعقل ، هي إما معرفة الجزئي أو الكلي ، هي معرفة الأشياء الجزئية أو معرفة ما بين الأشياء من صلات ، إما أن تكون نتيجة الصور الذهنية الجزئية Images أو الأفكار الكلية» ، فأصل الفن وأساسه هو القدرة على تكوين الصور الذهنية ، والفن لا يبوب الأشياء ولا يحكم عليها بأنها حقيقية أو خيالية ، ولا يحاول أن يصفها أو يعرفها ، بل هو يحسها و يصورها لا أكثر ولا أقل ، ولما كان الخيال يسبق الفكر وهو شرط ضروري له ، كانت فاعلية العقل الفنية — أعني قدرته على تكوين الصور الذهنية — أسبق من فاعليته المنطقية ، أي التي تكوّن الأفكار الكلية ، فلا يكاد الإنسان يقوى على التخيل حتى يصير فنانا ، قبل أن يبلغ مرحلة المحاجة المنطقية بزمن طويل

و يأخذ بهذا الرأي أعلام الفن ، فيقول « ميخائيل أنجلو » : « إن الإنسان لا يصور بيديه بل برأسه (يقصد بخياله) » ؛ وقال « ليونارد Leonard » : « إن ذوي العبقرية السامية تكون عقولهم أنشط فاعلية كلما قل ما يؤدونه من عمل خارجي » . وكلنا يعلم القصة التي تروى عن « دافنسي Da Vinci » حين كلفه أحد رجال الدين بتصوير « العشاء الأخير » ، فجلس الفنان أمام لوحته عدة أيام ساكناً صامتاً ، وصاحب الصورة

يستحثه كل يوم على البدء فى العمل ، و يعجب لماذا يجلس هذا الرجل صامتاً هكذا دون أن يعمل شيئاً ، حتى استثار هـذا الإلحاح غضب الفنان فانتقم لنفسه بأن اتخذ من ذلك الدينى نموذجاً ليهوذا

إن جوهر الفاعلية الفنية هو هذا المجهود الساكن الذى يبذله الفنان وهو صامت ليرسم فى ذهنه الصورة كاملة ، بحيث تعبر عن موضوعه تعبيراً جليا واضحا . فليست معجزة الفن فى إبراز الصورة و إخراجها ، بل فى مجرد تصورها تصوراً دقيقاً ، وما إخراجها بعد ذلك إلا أمراً آليًّا ومهارة يدوية :

« إذا نحن استطعنا أن نسيطر على الكلمة الباطنية ، أو أن ندرك صورة أو تمثالاً إدراكا جليًّا واضحاً ، أو أن نكوّن موضوعاً موسيقيًّا ، فإن التعبير لا بد أن يجىء بعد ذلك كاملاً ، وذلك كل ما نريد . فلو انفتحت أفواهنا عن كلام أو غناء ... فكل ما نفعله حينئذ هو أن نفصح فى العلن ما قلناه بالفعل قولاً باطنيًّا ، وأن ننشد فى صوت مسموع ما أنشدناه فعلاً فى دخيلة نفوسنا . أما إذا مسَّت أيدينا مضارب البيانو ، أو تناولنا قلماً أو إزميلاً ، فلسنا نعمل إلا عملاً إراديًّا (يتعلق بالجانب العملى من الإنسان لا بفاعليته الفنية) أعنى أننا عندئذ نفعل فى حركات

كثيرة ما فعلناه باطنيًّا فى سرعة و إيجاز »

أنستطيع بعد ذلك أن نجيب على ذلك السؤال المربك : ما هو الجمال ؟ إن فى الجمال آراء بقدر ما فى الأرض من رءوس ، فكل إنسان يأبى إلا أن يدلى بدلوه فى موضوع الجمال ، وأن يتمسك برأيه ويدافع عنه . ولكن « كروتشى » يريد مع ذلك أن يعرّف الجمال فيقول : إنه التكوين العقلى لصورة ذهنية — أو لسلسلة من الصور — يتمثل فيها جوهر الشىء المُدْرَك . فالجمال يتعلق بالصورة الباطنية أكثر منه بالصورة الخارجية التى هى تجسيد للباطنية . فقد يتبادر إلى أذهاننا أن الفرق بيننا وبين « شكسبير » هو فرق فى التعبير الخارجي فقط ، وأن لدينا نفس الأفكار والصور التى اختلجت فى نفس ذلك الشاعر الكبير ، غير أننا لا نجد العبارة البليغة التى تفصح عنها . ولكن هذا وهْم باطل ، فليس الفرق فى قوة إخراج الصورة ، بل فى القدرة على تكوين الصورة الباطنية التى تعبر عن الشىء الخارجي

وليس الأمر فى ذلك مقصوراً على خلق صور الجمال ، بل إنه ليتعدى ذلك إلى الإحساس بالجمال ؛ فهو كذلك تعبير باطنى . فدرجة فهمنا أو تقديرنا للآية الفنية إنما تعتمد على قدرتنا أن نرى الحقيقة المصوَّرة ببصائرنا — أعنى

قدرتنا على أن نكوّن لأنفسنا صورة ذهنية تعبر عن الشىء « إننا حين نستمتع بالعمل الفنى الجميل إنما نعبر عن بصائرنا نحن ... فحين أقرأ « شكسبير » ، فبصيرتى أنا هى التى تكوّن الصورة الذهنية لهملت أو عطيل » . إذن فسرّ الجمال هو الصورة الذهنية المعبرة ، سواء فى ذلك الفنان الخالق لصور الجمال ، أو المتفرج المتأمل لتلك الصور . الجمال هو تعبير دقيق مضبوط — فلو سئلنا ما الجمال ؟ أجبنا إنه تعبير

* * *

ولكن أصحيح أن الإنسان يكون فناناً بمجرد تكوينه للصور الذهنية ؟ هل ينحصر جوهر الفن فى التصور الباطنى لا فى الإخراج ؟ ألا يحدث كثيراً أن تكون لدينا أفكار ومشاعر أروع وأجمل من كلامنا الذى يعبر عنها ؟ كلا ، إنه ليلوح لنا أن « كروتشى » قد أخطأ فى هذا ، وأن قداسة الفن وسموه فى تكوين الصور وفى إتقان إخراج الفكرة وتجسيدها معاً

برتراند رسل

Bertrand Russel

(١) رسل المنطق :

كان « برتراند رسل » يحاضر عام ١٩١٤ فى جامعة كولومبيا فى نظرية المعرفة ، فكان حينئذ — كموضوعه الذى يحاضر فيه — نحيلاً شاحباً يبدو كأنما يبدلو من الموت بخطوات سريعة ، ولعله قد اختار هـذا الموضوع الذى لا يمس الحياة العملية ليبعد ما استطاع عن الحياة ، إذ لم يعد يطيقها بعد أن أعلنت الحرب الـكبرى فجزع أشد الجزع حين رأى أرقى قارات الأرض تنحدر إلى بربرية متوحشة ، وهو ذلك الفيلسوف الذى اختصـه الله بذوق حساس رقيق وحب جم للسلام . . . ثم انقضت بعـد ذلك عشر سنوات فانقلب مليئا بالحيوية والنشاط يضطرم صدره بالثورة على ما ينتاب المجتمع الإنسانى من أمراض ويتوق إلى إصـلاحها ، غير أن الأيام ما لبثت أن حطمت له هذه الآمال الطامحة ، وصرفت عنه أصدقاءه الذين كان يجد فيهم بعض السلوى ، فارتجت حياته وامتلأت بالعناء بعـد إذ كانت بادئ الأمر

حياة أرستقراطية على كثير من الدعة والهدوء

وذلك أنه سليل أسرة « رسل » ، وهى من أعرق الأسر فى انجلترا وأبعدها صيتاً ، بل من أشهر الأسر فى العالم أجمع ، فكم أنجبت للدولة البريطانية قادة تملكوا زمام السياسة أجيالاً متعاقبة ؟ . . جده « اللورد جون رسل » كان رئيساً للوزارة الانجليزية على مبدإ الأحرار ، وقد أثار حربا شعواء ليظفر بحرية التجارة ، وليظفر بالتعليم العام المجانى ، وليظفر بتحرير طائفة اليهود . . . وليظفر بالحرية فى كل ضرب من ضروبها . . . وأما أبوه فهو « الفيكونت أمبرلى Viscuont Amberley » ، وكان حراً فى تقليده فلم يثقل ابنه بتعاليم اللاهوت الموروثة . . . وكان « لبرتراند رسل » الحق فى إرث هـذه الأسرة الرفيعة ، ولـكنه أبى فى عزة وكبرياء إلا أن يكسب قوته بنفسه ، لأنه يرفض نظام الوراثة وينكره ، فكان أستاذاً بجامعة كامبردج ، ولـكن هذه الجامعة ما لبثت أن تبينت فيه ثورة نفسـية على ميول أمته ، فهو يحب السلام وأمته تدجج نفسها بالسلاح لتغامر فى الحروب ، ففصلته عن عمله ، وحينئذ أخذ الفيلسوف يجوب الأرض متخذاً من العالم بأسره جامعة يلقى فيهـا تعاليمه وآراءه ، ولقد رحب به العالم فى غبطة ورضى

لم يكن « رسل » شخصية واحدة متصلة ، بل خرج منه رجلان ، فرجل انقضت أيامه أثناء الحرب العظمى ، ومن أكفانه نشأ رجل جديد ذو شخصـية جديدة ، إذ تولد عن « رسل » المنطق الرياضى « رسل » آخر اشتراكى ، ولعل العنصر المشترك بين ذينك العهدين هو نغمة وادعة هائمة رقيقة تمثلت فى الشطر الأول فى أكداس الصيغ الجبرية التى كان يَرْكُمُها فى كتبه ، ثم تمثلت فى الشطر الثانى فى اشتراكيته ، ومن أَدَلّ عنوانات مؤلفاته على روحه مؤلَّفه المعنون « التصوف والمنطق » الذى مجد فيه الطريقة العلمية بما فيها من منطق تمجيداً عظيما

أكبر « رسل » المنطق وقدَّس الرياضة ، ولم يؤمن بشىء بعد ذلك ؛ فلقد قرأ ما كتبه « برجسون » من أن هنالك حاسة قوية تدرك الزمن وحركة الحياة ، وأن الأشـياء كلها كائنات حية تندفع بدافع حيوى ؛ ثم قرأ تشبيهه للحياة بشريط السنما — وكان لم يشهد السنما قط من قبل — فذهب إلى دار السنما مرة لا ليستمتع بما يشاهد ، بل ليتخذ منه دراسة فلسفية — كما قال هو — ولـكنه بعد ذلك كله لم يوافق على ما ارتآه « برجسون » ، وقال عنه إنه قصيدة جميلة لا أكثر ولا أقل .

وذلك لأن « رسل » لا يتخذ معبوداً سوى الرياضة ، ولم يرغب قط فى دراسة الآداب القديمة ، وأخذ يجادل بالحجج الصارمة ، كأنه « سبنسر » آخر ، مطالباً بإدخال الجانب العلمى فى تربية النشء ، بحيث يرجح على الجوانب الأخرى ، وزعم أن كوارث العالم إنما ترجع — إلى حد كبير — إلى ما فيه من غموض فى التفكير . وعنده أن قانون الأخلاق الأول هو أن يفكر الإنسان تفكيراً مستقيما ، « إنه لخير للعالم أن يفنى من أن أُصدق ، أو يصدق أى إنسان آخر ، أُكذوبةً . . . تلك هى ديانة الفكر التى تشتعل فتحرق بجوهرها نفاية العالم »

هكذا كان « رسل » يطالب بجلاء الفكر ووضوحه ، ولقد أدت به هذه النزعة إلى دراسة الرياضيات لما أدهشه من دقة هذا العلم الأرستقراطى الهادىء : « إنك إذا نظرت إلى الرياضيات من وجهة صحيحة لما وجدت فيها الحقيقة وكفى ، بل لرأيت فيها الجمال الرائع أيضاً ، ولكنه جمال الجد والصرامة ، كالجمال فى النحت ، لا يثير من الإنسان جوانب طبيعته الضعيفة ، ولا ينصب للإنسان من الحبائل ما تنصبه الموسيقى أو التصوير . وإنه مع ذلك لجمال فيه العظمة والصفاء ، وفيه الكمال الجاد الذى لا يتاح إلا لأعظم الفنون » . ويعتقد

« رسل » أن تقدم الرياضة فى القرن التاسع عشر كان من أمجد ما يفاخر به هذا العهد ، وبخاصة حين أزال الغموض الذى كان يكتنف فكرة اللانهاية فى الرياضيات . . . فللقرن التاسع عشر أن يباهى بأنه استطاع أن يدكّ الهندسة القديمة التى سيطرت فى عالم الرياضة مدى ألفى عام ، وأنتج من الكتب فى ذلك العلم ما احتل مكان كتاب « أقليدس » الذى هو أقدم كتاب مدرسى فى العالم ، « فيا لها من وصمة عار فى جبين إنجلترا أن تظل تدرسه لأبنائها »

ولعل ما عاون الرياضيات الحديثة أن تنتج ما أنتجت هو نبذها لما كان يسمى بالبدهيات ، ولكم اغتبط « رسل » حين سمع برجال نهضوا فتحدوا قداسة البدهيات ، وألحفوا فى المطالبة بإقامة الدليل على كل بدهية . نعم اغتبط حين سمع بمن أثبت أن الخطين المتوازيين قد يلتقيان فى نقطة ما ، وأن الكل قد لا يكون أكبر من أحد أجزائه . وهنا يقدم « رسل » إلى قارئه البرىء مايثير فيه القلق والتفكير من ألغاز محيرة مربكة ، هاك مثالاً منها : الأعداد الزوجية نصف الأعداد كلها ، ومع ذلك فهنالك من الأعداد الزوجية ما يساوى فى عدده كلَّ مايوجد من أعداد ، لأن لكل عدد — زوجيا كان أم فرديا —

ضعفاً زوجياً . . . ثم يقول « رسل » : إن فى هذا حلاًّ لمشكلة اللانهاية الرياضية التى لبثت غامضة ، فهى كلٌّ يحتوى على أجزاء فى كل جزء منها من الأجزاء ما فى الكل

ويحب « رسل » الرياضيات ، لأنها فوق ذلك تتصف بموضوعية صارمة لا دخل للشخصية فيها ، ففيها وحدها الحقيقة الخالدة والمعرفة المطلقة ، ونظرياتها الثابتة هى مُثُل « أفلاطون » ونظام « سبينوزا » الخالد ، أو هى — على الجملة — جوهر العالم فينبغى أن تكون غاية الفلسفة أن تشبه الرياضيات فى كمالها ، بأن تقيد نفسها بأقوال لها من الدقة ما للرياضة ، ولها من الحق الذى لا يحتاج إثباته إلى بحث ما للرياضة . . . فلا يجوز لعروض الفلسفة أن تتعلق بأشياء ؛ بل يكفى أن تبحث فيما بين الأشياء من صلات ، لأنها يجب أن تكون مستقلة عن الحقائق الفردية والحوادث الجزئية ، حتى لو تبدل كل جزئى فى العالم وتغيرت كل أحداثه لظلت تلك الفروض الفلسفية صحيحة كما هى ، مثال ذلك إذا فرضنا أن كل الألفات باءات ، ثم فرضنا أن (س) تسارى (ا) لكانت (س) تساوى (ب) . فهذا حق مهما تبدل مافى العالم وتغير ؛ فلو استطعنا أن نحصر كل الفلسفة فى مثل هذه الصورة الرياضية ، وأن نمحو منها كل

ما فيها من الحقائق الجزئية ، وأن نقرب الشبه بينها و بين الرياضة لظفرنا بما نريد — هذا ما كان يطمح إليه فيثاغورس العصر الحديث :

« لا تتألف الرياضيات البحتة إلا من القول بأنه إذا صح فرض معين كائنا ما كان عن أى شىء ففرض معين آخر صحيح عن ذلك الشىء . . . ولا يعنينا أن يكون الفرض الأول صحيحاً حقاً ، أو أن نذكر الشىء الذى زعمنا صحة الفرض بالنسبة إليه . . . و إذن فيمكننا أن نعرف الرياضة بأنها العلم الذى لا نعلم فيه الشىء الذى نتحدث عنه كما لا نعلم إن كان ما نقوله صحيحاً أو غير صحيح »

ولـكن مما يسترعى النظر أن « برتراند رسل » بعد أن كتب مجلدات عدة فى هـذا الاتجاه ، هبط فجأة إلى الحياة العملية وأخـذ يحاج بعاطفته القوية عن الحرب والحكومة والاشتراكية والثورة ، دون أن يستخدم فى محاجته منطقه الرياضى ! ولا عجب فالحجة يجب أن تدور حول الأشياء نفسها لكى تعود علينا بما نريد منها ، أما الأقوال المجردة فيستحيل أن تصلح كأدوات للنقاش والجدل ، ولو نحن حاولنا ذلك لانتكسنا إلى مدرسية العصور الوسطى من جديد

تلك كانت بداية « برتراند رسل » فى تفكيره : الرياضة

ومنطقها ، فأدت به تلك البداية إلى خاتمة محتومة من الشك ، فقد وجد فى المسيحية كثيراً مما يستعصى على المنطق الرياضى فنبذها نبذا ولم يبق منها إلا قانونها الأخلاقى ، وأخذ يتحدث فى احتقار وازدراء عن مدنية تضطهد أناسا ينكرون المسيحية ، وتزج فى السجن كل من يحاسب الدين حساباً عسيراً ، أما هو فقد نظر فى الكون فلم يسغ أن يكون ثمت إله فى مثل هـذا العالم المتناقض الذى هو جدير أن يكون صنيعة شيطان هازل ، وهو يتابع « سبنسر » فى رأيه عن نهاية العالم — أعنى الفناء والموت — ولكنه يشك فيما قيل فى مذهب التطور من أن العالم سائر إلى الأمام ، ويقول إن هذا ما يزعمه الإنسان عن نفسه : « هم يقولون لنا إن الحياة العضوية قد تطورت تدريجا من الخلية إلى الفيلسوف ، ويؤكدون لنا أن هذا التطور تقدمٌ لا سبيل إلى الشك فيه ، ولكن من سوء الحظ أن من يؤكد لنا هذا هو الفيلسوف لا الخلية » أما الرجل الحر فلا يرضى لنفسه أن تسبح فى آمال صبيانية وآلهة تُصَب فى صورة البشر ، بل عليه أن يصبر ويثبت ، حتى ولو أيقن أنه والأشياء جميعاً صائرون إلى الموت ، وإن له فى هذا الكفاح الفكرى الظفر والانتصار ، لأنه إن لم يستفد به فقد استمتع بلذة الجهاد نفسه ، وإنه حين

يتنبأ بخاتمته وهزيمته فإنما يعلو بنفسه — لما له من علم — على القوى العمياء التى ستعمل على هدمه وفنائه . . . نعم إن الرجل الحر لن يعبد قوى العالم الخارجي الغشوم التى تغزوه بمتابعة هجومها ، وليست تقصد من هجومها إلى غاية معلومة ، فهى تقوض له كل ما يبنى من دور وكل ما يشيد من مدن ، ولكنه سيعبد ما فى باطنه من قوى خلاقة مبدعة ، تلك القوى التى لا تنى تجاهد وتكافح أسباب الفشل ، والتى تمجد آيات الجمال التى تبدو فى روائع الفن من نحت وتصوير .

تلك كانت فلسفة « برتراند رسل » قبل نشوب الحرب العظمى

(٢) رسل المصلح :

فلما وضعت الحرب أوزارها انفجر « برتراند رسل » الذى ظل هذا الأمد الطويل صامتا دفينا تحت أكداس المنطق والرياضة ونظرية المعرفة ، وانطلق فى العالم كالشعلة المندلعة يخطف الأبصار ويأخذ الألباب ، فدهش العالم أن يرى تلك الشجاعة النادرة وذينك الحب والعطف للإنسانية من ذلك الأستاذ الذى تراه العين نحيلاً عليلاً ، فلقد تفتح من المنطقيّ رجلُ علم

أخذ يصب على أعلام الساسة فى وطنه سيلاً دافقا من المهاجمة والنقد حتى طرد من كرسيه فى الجامعة وحصر — كأنه « جاليليو » آخر — فى حى ضيق فى لندن ، ولئن شك بعض القوم فى سلامة حكمته فلم يرتب أحد فى إخلاصه . غير أنهم جميعاً — إذ صعقوا بذلك التحول العجيب فى شخصية الرجل — قاوموه بتعصب ذميم لا يتفق مع النزعة البريطانية أبداً ، وهكذا قضى على هذا الرجل المحب للسلام والذى زج بنفسه فى المعركة الحامية أن يحيا طريد المجتمع كأنه مجرم شريد وهو ما هو فى نسـبه النبيل ، فقد أنكره الناس كخائن للوطن الذى تربى فوق أرضه

غير أن وراء هذه الثورة المتأججة ، كان يكمن فى نفسـه شىء من الجزع لما كان يشهد فى العالم من صراع وقتال ، فقد كان « برتراند رسل » — الذى حاول أن يكون عقلاً صرفا غير مجسد — مجموعة من المشاعر ، و بدت له مصالح الإمبراطورية البريطانية كلها غير جديرة بأرواح الشـباب الذين شهدهم يسيرون فى زهو إلى حومة الوغى ليُقْتَلوا و يموتوا ، فبدأ يفكر فى وسيلة الخلاص ، وما لبث أن وجد فى الاشتراكية — وقد حللها تحليلاً دقيقا — ما يصف عللنا الاقتصادية والسياسية ،

وما يدل على العلاج ... نعم فالداء هو المِلكِيّة الخاصة والدواء هو الاشتراكية

إن الملكية الخاصة إنما نشأت من أعمال العنف والسرقة ، وها نحن أولاء نرى فى مناجم الماس فى كمبرلى ومناجم الذهب فى راند Rand السرقة تتحول إلى ملكية تحت بصر العالم ، « إنه لا ينتج للجماعة من وراء الملكية الخاصة للأرض خير كائنا ما كان ، ولو أصغى الناس لحكم العقل لأبطلوا هذه الملكية غدًا دون أن يعوضوا المالكين شيئاً أكثر من دخل معتدل »

ولما كانت الملكية الخاصة تحميها الدولة ، والسرقاتُ التى تتألف منها الملكية يقدسها التشريع ، وتؤيدها الأسلحة والحروب ، فالدولة شر عظيم ؛ وخير لنا إذن أن نسلبها معظم وظائفها لنلقى بها إلى نقابات التعاون و إلى المنتجين .

إن المجتمع عامل قوى على هدم شخصية الفرد وسحقها ، فالحرية هى الخير الأسمى لأنها السبيل الوحيد إلى صيانة تلك الشخصية ، فلقد تعقدت الحياة وتعقد العلم حتى أصبحنا لا نستطيع أن نسلك طريقنا إلى الحقيقة وسط ما يحيط بنا من أغلاط وأوهام إلا بالنقاش الحر ، فمن صالح الناس أن يختلفوا فى الرأى ، بل إن واجب المعلمين أن يدب بينهم هذا الخلاف

وأن يشتد ، لعله يُنْتج لنا رأيا ناضجا ذكيًّا يزيد من حكمة الإنسان فلا يعود سريع الاستجابة لدعوة الحرب والقتال ؛ لأن الحروب ترجع إلى حد كبير إلى الآراء الجامدة والعقائد الموروثة ، فستجيء حمية الفكر والقول كالسيل الدافق يطهر العقل الحديث من أوهامه وخرافاته

ذلك أننا لم نبلغ من التعليم إلى الحد الذى نتوهمه ، فنحن قد بدأنا تجربة تعميم التعليم ، ولم يتسع أمامها الوقت بعد لتؤثر أثرها العميق فى طرائق تفكيرنا وفى حياتنا العامة ، لأننا لا نزال مبتدئين من حيث أسلوب التفكير . ومن العجيب أننا لا نعمل على إصلاح ذلك فى تربيتنا لأبنائنا ، فنظن أن عملية التربية لا تعنى أكثر من تحويل كمية معينة عن معرفة مسلم بصحتها إلى الرءوس ، فى حين أنها يجب أن تكون تطوراً وتقدما لطريقة العقل العلمية حتى تصبح عادة مغروسة ، فان أميز ما يميز الرجل الغبى الجاهل هو سرعة تكوينه للرأى و إطلاقه بغير تحفظ ، مع أن العالِم ينبغى أن يكون بطيئا فى قبوله لرأى ما ، وأن يكون معتدلاً متحفظاً فى الأخذ به ، فلو استخدمنا العلم والطريقة العلمية فى تربية أبنائنا لأنشأنا فيهم ذلك الضمير العقلى الذى لا يعتنق الرأى إلا بمقدار ما تحت يديه من الشواهد والأدلة ،

والذى لا يتحرج عن الظن بإمكان خطأ هذا الرأى ، فبهذه الوسائل تصبح التربية أنجع علاج لأمراضنا ، وتنشئ من أبناء أبنائنا الرجال والنساء الجديدين الذين ينتجون المجتمع الجديد المنشود ، فإن للتربية قدرة على تشكيل النشء كما تريد ، فهى تستطيع مثلاً أن تميل بالناس إلى الإعجاب بروائع الفن أكثر من إعجابهم بالمال ، كما كانت الحال أيام النهضة الأوروبية ، وبذلك تقلل من هذه الرغبة الحادة فى الامتلاك والثراء . . . هذا هو مبدأ النمو الذى نتيجته اللازمة قاعدتان ينبغى أن تكونا أساسا لأخلاقنا الجديدة ؛ الأولى : ألا نضع من الحوائل ما يعوق حيوية الأفراد والجماعات ، بل نعمل على السمو بهما ما استطعنا إلى ذلك سبيلا . والثانية : ألا يكون نمو الفرد أو الجماعة على حساب فرد آخر أو جماعة أخرى

إنه لا يستحيل على الإنسان شىء لو تطور نظام مدارسنا وجامعاتنا تطوراً يلائم الغرض المنشود ، ولو كانت تديرها أيد قادرة على السير بها نحو الكمال ، فتوجهها — على هدى — إلى إصلاح الأخلاق البشرية وتقويمها . ذلك هو سبيل النجاة مما ينتاب العالم من جشع اقتصادى ووحشية دولية ، ثم لا حاجة لنا بعد ذلك إلى الثورة العنيفة أو إلى تشريع مسطور على ورق . لقد

بلغ الإنسان حدًّا أصبح معه سيداً على أنواع الحياة الأخرى ، وذلك لأنه أنفق فى نموه وتربيته وقتاً طويلاً مما أنفقت ، فلو هيأنا لتربيته وقتاً أطول من هذا ثم استغللناه بحكمة أوفر فربما استطاع الإنسان آخر الأمر أن يسيطر على نفسه أيضاً ، وأن يعيد خلقها من جديد على نحو أقرب إلى الكمال ، فدور التعليم هى مفتاح المدينة الفاضلة

(٣) خاتمـــــة :

نخشى أن يكون « برتراند رسل » قد أسرف فى التفاؤل ، ولو أننا نؤثر الخطأ فى جانب الأمل على الخطأ المرجح لكفة اليأس والقنوط . . . وذلك أنه لم يمحص نظرياته فى الاقتصاد والسـياسة بالدقة التى كان يدرس بها فى أول حياته الرياضة والمنطق ، والتى كان ينشدها و يعبدها ، فلقد ساقه حبه « للكمال أكثر من الحياة » إلى تصور رائع قد نحب أن نستخدمه طرفة شـعرية تخفف من عبء الحياة ، ولكنها لا تصلح أداة علاج لمشكلات الحياة ، فنحن نغتبط مثلاً أن يشهد العالم جماعة تؤثر الفن على الثراء كما كان يرجو ، ولكن ما حيلتنا ونشأة الأمم وسقوطها ، والانتخاب الطبيعى للجماعات ، أساسها جميعاً القوة

الاقتصادية لا القوة الفنية ، إذ القوة الاقتصادية دون الفنية هى التى تقوى على البقاء ، فطبيعى أن تجد من الناس أشياعا لهـا . أما الفن فلا يكون إلا زهرة تتفتح على تربة من الثروة والمال ، ولـكنه يستحيل أن يكون لهما بديل يغنى عنهما . . . لقد جاءت أسرة « مديتشى » الثرية أولاً فتبعها « ميخائيل انجلو » الفنان

ولـكن ما حاجتنا إلى تلمس الأخطاء فى هـذا الحلم الجميل الذى أخـذ به « برتراند رسـل » يوما ما وتجربته الشخصية كانت أقوى ممن هاجمه من النقاد ؟ فلقد اصطدم فى الروسيا وجهاً لوجه بمجهود جبار يُنفق لخلق جماعة اشتراكية ، ورأى كيف تـكون الصعاب التى تعترض مثل هذه التجربة ، حتى كاد إيمانه فى انجيله الجديد يتقوض من أساسه ، إذ خاب رجاؤه حين وجد أن الحـكومة الروسية ليس فى مكنتهـا أن تخاطر بديمقراطية متطرفة ، وهى ما كان يحسبها بدهية تبنى على أساسها الفلسفة الحرة . وقد ساءه أشد الإساءة أن يرى حرية الـكلام مكبوتة والصـحافة ملجمة ، وراعه هـذا الاحتكار من الحـكومة لـكل وسائل الإعلان حتى اغتبطت لجهل الشعب الروسى وأميته — لأن معرفة القراءة فى مثل هذا العصر الذى ألجمت فيه الصحافة وخضعت لسـلطان الحـكومة تعوق الوصول

إلى الحقيقة ، ثم راعه ألا يقوى مبدأ شيوعية الأرض على مقاومة الملكية الخاصة (فالملكية فى الروسيا سائدة فعلاً وإن تكن منكورة على الورق) ، حتى أيقن أن طبيعة الناس — كما هم الآن — تأبى عليهم أن يفلحوا الأرض ويزرعوها على نحو مُرْضٍ إلا إذا علموا أنها صائرة إلى أبنائهم من بعدهم

ولقد كان « رسل » أكثر رضى وأشد اطمئنانا حين ذهب إلى الصين حيث بقى عاما يحاضر فيها ، إذ وجدها أقل آلية وأكثر فى خطاها هدوءا وروية ، حتى إن الإنسان ليستطيع أن يجلس ليفكر ، وأن تقف له الحياة حينا ليتمكن من تحليلها وتشريحها ؛ وهنالك ، حيث بحر الإنسانية خضم زاخر ، انفسحت أمام فيلسوفنا آفاق جديدة ، إذ تحقق أن أوروبا ليست إلا طبلا أجوف أمام قارة أعظم منها وأقدم وأعمق ثقافة ، فاقرأ له هذه العبارة الآتية لترى كيف انحلت فلسفته وذابت :

« لقد أيقنت أن ليس الجنس الأبيض من الأهمية بحيث كنت أعتقد ، فلو فنيت أوروبا وأمريكا فى الحرب لما استتبع هذا بالضرورة فناء النوع البشرى ولا انتهاء المدنية ، بل سيبقى بعدئذ من الصينيين عدد عديد ، والصين أعظم ما رأيت من الأمم فى

كثير من النواحى ، فليست أعظمها من الوجهة العددية والثقافية فحسب ، بل هى عندى أعظمها من الوجهة العقلية أيضاً . فلم أسمع بمدينة أخرى لهـا ما للصين من وضوح العقل ومن النزوع إلى الواقعية ومن الرغبة فى مواجهة الحقائق كما هى دون محاولة صبغها بلون معين »

إنه لمن العسير حقا أن يتنقل « برتراند رسل » من انجلترا إلى أمريكا فالروسيا فالهند والصين ، ثم تبقى له فلسفته الاجتماعية كما هى دون أن يطرأ عليها التغيير والتبديل . فلقد أقنعته الدنيا أنها أعظم من أن يصبها فيما أراد أن يصبها فيه من صيغ المنطق الرياضى ، وأنها واسعة عريضة لا يمكن أن تسير وفق رغباته بالسرعة التى يريدها لها . فكم فوق الأرض من قلوب ، وكلها يخفق بمختلف الرغبات والآمال ! وهكذا اضطرته التجارب أن يزداد فى حكمته . ولـكنه رغم ذلك كله ما يزال يضطرم — كما كان — قلقاً من أمراض المجتمع ورغبة فى إصلاحه ، غير أنه تعلم أن الإصلاح الاجتماعى شائك عسير

ألا ما أعجب « رسل » ! إنه باحث فى أعمق الميتافيزيقا وأدق الرياضيات ، ومع ذلك لا تسمعه يتحدث إلا فى بساطة ووضوح ! إنه رجل اتخذ لدراسته موضوعاً من شأنه أن يجفف

منابع الشعور ، ولكنه رغم ذلك ملىء بالعطف والرأفة نحو الإنسانية . ومن توفيق الله أنه لا يزال سليماً قويًّا ، ولا تزال شعلة الحياة تضىء فيه ساطعة متوهجة . فمن يدرى ؟ لعله فيما يلى من الأيام منتج للعالم حكمة بعد ما أنتجه له من حلم جميل ، ولعله مخلد اسمه بين عشيرته من الفلاسفة الخالدين

جورج سنتيانا

George Santayana

(١) حياته :

ولد « سنتيانا » فى مدريد عام ١٨٦٣ ، ثم ارتحل إلى أمريكا سنة ١٨٧٢ حيث أقام حتى سنة ١٩١٢ ، وقد تخرج فى جامعة هارفارد التى عين بها أستاذاً ، ولبث فى منصبه من سن السابعة والعشرين حتى بلغ الخمسين . ولكنه طوال هاته الأعوام لم يكن مطمئنًّا راضياً بهذا الوطن الذى اختاره لنفسه ، إذ لم تطق نفسه الحساسة الشاعرة — فقد كان « سنتيانا » شاعراً أولاً وفيلسوفاً ثانياً — أن ترى الحياة فى أمريكا مدفوعة ذلك الدفع العنيف تجاه المدنية المادية ، فانتقل إلى « بُسْتن Boston » كأنما أراد أن يقترب من أوروبا فراراً من الحياة

اللجبة فى أمريكا ، ثم انتقل إلى كامبردج وهارفارد

كان أول ما كتب فى الفلسفة مقالة فى « حاسة الجمال » سنة ١٨٦٦ ، ولم تنقض بعد ذلك سنوات خمس حتى أخرج مؤلفاً ممتعاً فى « تفسير الشعر والدين » ، ثم لبث بعد ذلك ـ مة أعوام لا يذيع فى الناس شيئاً سوى مقطوعات شعرية ينشرها الفينة بعد الفينة ، ولكنه فى خلال تلك الأعوام السبعة كان يكتب أهم مؤلفاته ألا وهو : « حياة العقل » ، فلم يكد يُخرج إلى الناس هذا الكتاب بمجلداته الخمسة : « العقل فى الإدراك السليم ، العقل فى الجماعة ، العقل فى الدين ، العقل فى الفن ، العقل فى العلم » ، حتى ارتفع « سنتيانا » من فوره إلى منزلة رفيعة عند خاصة المشتغلين بالفلسفة وإن لم يذع اسمه بين الكافة من القراء . . . وإنك لترى هذا الرجل ينظر فى كبرياء إلى حياتنا الضئيلة ، فينطق للناس بفلسفة تسحق أحلامهم سحقاً فى منطق هادئ رزين ، وبعبارة قوية رائعة ، فما نحسب أن قد تهيأ للفلسفة منذ عهد « أفلاطون » من جودة الصياغة ما أتيح لها على يدى « سنتيانا » — ألا ما أجل رجلاً تلتقى فيه روعة الجمال وصيحة الحق !

اطمأن « سنتيانا » بعدئذ إلى ما نال من شهرة ، وقنع

بإنتاج قليل من الشعر والمؤلفات الثانوية يخرجها الحين بعد الحين ، وغادر هارفارد إلى انجلترا ليقضى فيها بقية عمره ؛ فظن الناس أن قد انتهت رسالة « سنتيانا » ، ولكن ما أشد عجبهم حين كانت سنة ١٩٢٣ ، فنشر مؤلفاً قيماً فى « الشك وإيمان الحيوان » ، وأعلن أن هذا الكتاب مقدمة لنظام فلسفى جديد . . . إننا سنبدأ فى عرض فلسفته بهذا الكتاب الأخير ، إذ هو الطريق إلى فهم فلسفته كلها

(٢) الشك وإيمان الحيوان :

أراد « سنتيانا » فى هذا الكتاب أن يمحو بادئ بدء نسيج العناكب الذى نسجته نظرية المعرفة ، فوقفت به حجر عثرة فى سبيل الفلسفة الحديثة لا تأذن لها بالنمو والتقدم . نعم ينبغى له أن يمحو ذلك النسيج قبل أن يشرع فى بناء « حياة العقل » ، فأخذ يبحث أولاً فى نشأة العقل البشرى وحدوده لأنه يعلم أن أسوأ ما يزل فيه الفكر هو أن يقبل الآراء التقليدية قبولاً أعمى ، ولذا فهو يبدأ بالشك فيقول . يصل إلينا العالم الخارجى خلال الحواس فيمتزج بصفاتها وخصائصها ، كذلك إذا ذكر الإنسان الحوادث الماضية استعان بذاكرته ، والذاكرة تؤثر فيها

الرغبة فتلونهـا كما تشاء ، و إذن فالعالم كما يبدو لنا ، والماضى كما نذكره قابلان للشك ، أما ما يثق بصحته « سنتيانا » ولا يشك فيه فشيء واحد ، هو الإدراك الآنىّ ، أى الإحساس الذى يستقبله الشخص فى لحظة ما : فهذا اللون ، وهذه الصورة وذلك الطعم وتلك الرائحة . . . كل هذه وما شاكلها هى العالم « الحقيقى »

يقول « سنتيانا » إن المذهب المثالى صحيح لا غبار عليه ، ولـكنه لا ينتهى إلى نتيجة ذات خطر ؛ نعم نحن نعرف العالم بوساطة أفكارنا فقط ، ولـكن ما دام العالم بدا خلال الأجيال السالفة كلها وكأنه يسير وفق إحساساتنا التى ندركها عنه — أعنى أن الدلائل كلها قائمة على أن إحساس الإنسان صحيح ولا يختلف عما يبدو فى العالم الخارجي — فيحق لنا إذن أن نقبل فلسفة البراجماتزم كما هى

إن عقيدة الإنسان قد تـكون خرافية ، ولـكن هذه الخرافة نفسها خير ما دامت الحياة تصلح بهـا ، وصلاح الحياة خير من استقامة المنطق ، أى أن الخرافة أفضـل لنا من القياس المنطقى الصحيح إذا كانت الحياة تصلحها الخرافة أكثر مما يقوّمها ذلك القياس . إن كثرة الشك فى صحة ما تأتى به التجربة الحسـية

قد أدى بالفلاسفة الألمان — الذين بالغوا فى ذلك الشك مبالغة فيها كثير من الإسراف — إلى حد المرض ، فكانوا فى محاولتهم التخلص من ذلك الخطأ الموهوم كالمجنون ينفق عمره فى غسل يديه من لوث يتوهمه وليس له وجود ؛ ومن العجيب أن هؤلاء الفلاسفة أنفسهم الذين يبحثون عن العالم فى باطن عقولهم يعيشون فى حياتهم العملية كما يعيش سائر الناس ، أى على اعتبار أن العالم الحسى موجود ، فهم إذن يعترفون فى حياتهم اليومية بما أنكروه فى فلسفتهم

(٣) العقل فى العلم :

ليس العقل عدوا للغرائز بل إنه ليعينها فى توفيق ونجاح ، والعقل فينا عبارة عن الطبيعة قد بلغت مرتبة الإدراك ، فهى إذ تستهدى به إنما تسترشد بضوء نفسها فى تبين طريقها ومعرفة الغاية التى تسعى إليها . إن العقل هو ازدواج جميل بين الحافز الذى يدفع والفكر الذى يفهم ، ولو انفرط ما بين هذين العنصرين من رباط لانقلب الإنسان وحشا ضاريا أو مجنونا لا يعى . . . العقل هو « تقليد الإنسان لله » ، ويقيم « سنتيانا » كتابه فى «حياة العقل» على العلم ، إذ فى العلم من ألوان المعرفة

ما يوثق بهـا ويركن إليها . نعم إنه يعلم مقدار ما فى العقل من ضعف وما فى العلم من وهن ، ولـكنه رغم ذلك يصر على أن يكون العلم عمادنا الوحيد الذى نثق به ، وهكذا صمم « سنتيانا » أن يفهم الحياة ، شاعراً بما شعر به « سـقراط » من أن الحياة بغير بحث ليست جديرة بالإنسان ، فينبغى أن نضع فى ضوء العقل كل نواحى التقدم الإنسانى ، وكل ما يتصل بالإنسان من تاريخ

و « سنتيانا » متواضع لا يقـــدم للناس فلسفة جديدة ، بل يريد فقط أن يطبق بعض الفلسفات القديمة على حياتنا الحاضرة ، معتقداً أن الفلاسفة الأقدمين هم خير الفلاسفة جميعاً وعلى رأس هؤلاء « ديمقريطس » و « أرسطو » ، فهو يمتدح فى الأول نزعته المـادية الواضحة ، وفى الثانى رزانته وحكمته . . . أخذ « سنتيانا » من « ديمقريطس » مذهبه الذرى ، ومن « أرســـطو » نظريته الأخلاقيــة فى الأوساط ، وبهذين السلاحين واجه مشكلات الحياة الحاضرة ، وهو يقول فى نزعته المـادية :

« إننى فى الفلسفة الطبيعية مادى صميم . . . . ولـكنى لا أزعم أننى أعرف ما المـادة فى ذاتها . . . . فعلى رجال العلم أن ينبئونى بهذا . . . . ولـكن مهما تـكن المـادة فأنا أسميها

مادة بكل جرأة ، كما أسمى أصدقائى « سمث » و « جونز » الخ دون أن أعرف أسرارهم »

ولا يسمح « سنتيانا » لنفسه باعتناق الحلولية ، التى ليست فى رأيه إلا مهربا من الإلحاد ، فنحن لا نضيف إلى الطبيعة شيئاً حين نسميها « الله » ، ولكنا مع ذلك نقرأ فى شعر « سنتيانا » أن العالم الذى لا ربوبية فيه يكون موحشاً لا لذة فيه ولا متاع ، وهو يسائل نفسه لماذا كان الضمير الإنسانى دائم الثورة على الطبيعة متمسكا بالغيب الخفى ؟ أذلك لأن النفس قريبة الشبه بما هو مثالى خالد ، فهى لا تقنع بالموجود بين يديها وتطمع فى حياة أفضل ؟ هل تُحزنها فكرة الموت فتعلق رجاءها فى قوة خفية تكتسب بها الدوام والخلود وسط هذه الحركة المتدفقة والتغير الذى يحيط بها ؟ يجيب « سنتيانا » : « إنى أعتقد أن ليس ثمت شىء خالد . . . لا شك أن روح العالم وطاقته هما اللذان يعملان فينا ، كما أن البحر هو الذى يرتفع فى كل موجة صغيرة ؛ إن الحياة ستمضى فى طريقها خلالنا غير آبهة بصياحنا ، وكل ما نمتاز به هو أننا ندركها وهى ماضية »

ويظهر « لسنتيانا » أن أساس العالم كله آلى ، ولذا فعنده أن أفضل طريقة للبحث فى علم النفس هو التسليم بهذا المبدإ

الآلى فى كل العمليات النفسـية ما خفى منها وما ظهر ، وعلم النفس لا ينتقل من الأدب إلى العلم إلا إذا أخذ يبحث عن الأساس الآلى والمـادى لكل ما يحدث فى العقل ، فلقد وجد السلوكيون Behaviourists [1] اليوم الطريق القويم والنهج الصحيح ، فينبغى أن يمضوا فيما هم فيه بغير تردد أو خوف

الحياة كلها مادية آلية ، فليس يُحَرِّكُ الجسمَ الإنسانيَّ إدراكٌ عقلى ، بل حرارةٌ تستخدمها الرغبات والدوافع فى التأثير على المخ والجسد ، و إذن فليس الفكرُ أداةَ العمل ، ولـكنه مسرح تنطبع فيه صور التجارب ، ومستودع نخزن فيه ما يسرنا من الأخلاق وضروب الجمال

لعمرى إن « لالاند Lallande » الذى يقال إنه أخذ يبحث فى السماء بمنظاره المـكبر عن الله فلم يجده ، لو بحث بمجهره عن العقل فى مادة المخ لمـا وجده . فالاعتقاد بوجود مثل هذه القوة فينا هو بغير شك كالاعتقاد فى قوى السحر ؛ فمهما بحث العالِم النفسى فى الإنسان فلن يرى إلا حقائق فيزيقية ، وما النفس إلا نوع من التنظيم الدقيق السريع داخل مادة الحيوان ، هى

(١) السلوكيون فئة من علماء النفس تنكر وجود العقل وتزعم أن كل ما للانسان هو سلوكه فى الحياة العملية والذى هو مجموعة استجابات لمـا يستقبل من مؤثرات

شبكة دقيقة من الأعصاب والأنسجة تنمو على مر الزمن . . .

انظر إلى أى حد من النزعة المادية ذهب هذا الفيلسوف !

أليس من العجيب أن رجلاً مثل « سنتيانا » ، وهو المفكر الرقيق والشاعر المتخيل ، يغل عنقه بهذه الأثقال من فلسفة مادية جاهدت قرونا طويلة ثم انتهت واهنة ضعيفة كما بدأت ؟ فهى فلسفة تعجز أن تفسر ازدهار الزهرة أو ابتسامة الطفل ! وإن من حقنا أن نسائل « سنتيانا » : إذا لم يكن للإدراك تأثير على الجسم فى حركته فلماذ تطور ونما ، ولماذا يحيا فى عالم لا يلبث أن يسحق ما لا ينفع للحياة ويمحوه من الوجود ؟ إن الإدراك أداة للحكم ، وظيفته الحيوية أن يستجيب للمؤثرات الخارجية ؛ ولسنا بشرا إلا بهذا الإدراك وحده ؛ ولقد يكون فى تفتح الزهرة وابتسامة الطفل من سر الكون ما لا يتوفر فى أية آلة سارت فى يابس أو سبحت على ماء . . . وإنه لخير لنا أن نفسر الطبيعة بالحياة من أن نصوغها فى عبارة الموت

ولكن « سنتيانا » لم يُرضه هذا ، فقد قرأ « برجسون » ، ثم انصرف عنه مستخفا بفلسفته :

« ما هذه الغاية الخالقة المبدعة (التى يقول بوجودها

برجسون) والتى لا بد لها أن تنتظر الشمس والمطر لتبدأ عملها ؟ ما هذه الحياة التى تمحى فى الفرد إذا ما أصابته رصاصة ؟ ما هذا الدافع الحيوى الذى يمحوه من الوجود أقل هبوط فى درجة الحرارة ؟ »

(٤) العقل فى الدين :

طرح « سنتيانا » العقيدة الدينية جانبا ولكنه ما فتئ يحبها ويقدرها ، كما قد يحب الرجلُ المرأة التى خدعته : « إننى أصدق المذهب الكاثوليكى ولو أننى أعلم أنه كاذب » ، وهكذا نرى « سنتيانا » يأسف لإيمانه المفقود ، إذ يعتقد أن الإيمان « غلطة جميلة أكثر ملاءمة لنوازع النفس من الحياة نفسها »

كان هذا الكفر المؤمن ، هذا الميل إلى الدين ، دافعا « لسنتيانا » على كتابة مؤلفه الشهير « العقل فى الدين » الذى ملئت صفحاته باللاأدرية ، ولكنها لا أدرية امتزجت بأعمق الحزن على الإيمان ، فلقد كان هذا الفيلسوف يرى فى الكاثوليكية من الجمال ما يبعثه على حبها ، ويسخر من العلماء الذين يتوهمون أنهم قد أثبتوا بطلان الدين بالعلم ! دون أن يبحثوا عن الأصل الذى نشأت عنه عقائد الدين ، ودون أن

يعلموا معنى تلك العقائد ووظيفتها الحقيقية ، أليس مما يلفت النظر و يستثير البحث أن نرى الناس فى كل مكان على وجه الأرض يدينون بعقيدة ما ؟ فكيف لنا إذن أن نفهم الإنسان إذا لم نفهم الدين ؟ ... و يرى سنتيانا — كما ارتأى ليوكريتاس Lucretius — بأن منشأ العقيدة فى الآلهة هو الخوف ، ثم عاون الخوفَ الخيالُ ، إذ أخذ الإنسان ينسج بخياله جملة أساطير تشخص الآلهة وتروى عنهم القصص ، والحق أن قد كان فى تلك الأساطير الأولى من الشعر ما خفف عن الناس أعباء الحياة ، أما الآن فقد ضعفت هذه النزعة الأسطورية لما أحدثه الاتجاه العلمى السائد من رد فعل قوى للخيال ؛ غير أن الشعوب الأولية و بخاصة فى الشرق الأدنى لم يكبح فيها ذلك الميلَ الشعرى الخيالى كابح (!) ، فترى فيه من الكتبِ الدينية ما يزخر بألوان الشعر وضروب البيان من تشبيه واستعارة وما إليهما ، مثال ذلك كتاب العهد القديم (التوراة) ، فاليهود الذين كتبوه لم يريدوا بما أوردوا فيه من استعارات معناها الحرفى ، فلما أخطأ الأورو بيون — وهم أضيق من أولئك خيالا وأكثر حرفية فى تفسير ما يقرءون — ونظروا إلى تلك القصيدة على أنها نوع من العلم يفهم على حقيقته تولّد من ذلك لاهوت أورو بى خاص .

فقد كانت المسيحية أول الأمر مزيجا من اللاهوت اليونانى والأخلاق العبرية ، ولكنه كان مزيجا متنافرا غير منسجم ، فكان من الطبيعى أن ينفصل العنصران ، فاستقل العنصر اليونانى الوثنى فى المذهب الكاثوليكى ، واستولت صرامة الأخلاق العبرية فى المذهب البروتستانتى ، وكان للأول نهضة الأحياء (Renaissance) ، وكان للثانى حركة الإصلاح (Reformation)

ويلاحظ « سنتيانا » أن الشعب الألمانى — ويسميه برابرة الشمال — لم يدينوا قط بالديانة المسيحية الصحيحة ، فسادت فيهم أخلاق غير مسيحية ، إذ سادت القوة وحب الشرف ، استمدوها من أصل غير مسيحى — من العاطفة والخرافة والأساطير — كذلك عُرف هؤلاء التيوتون بمزاجهم الحربى الذى ينافى الميل الشرقى إلى السلام ، كما أنهم بدلوا المسيحية من ديانة الحب الأخوى إلى الصفات التى تعمل على النجاح الدنيوى ، ومن ديانة الفقر إلى ديانة القوة والثراء . . . ويرى « سنتيانا » أن لا شيء يعدل فى جماله المسيحية على شرط ألا تفهم بتفسيرها الحرفى ، وإلا لكانت متناقضة

(٥) العقل فى المجتمع :

المشكلة الـكبرى التى على الفلسفة أن تجد لها حلا هى أن تحمل الناس على الفضيلة دون أن تثير فيهم مخاوف الغيب وآماله ، ولقد حُلّت هـذه المسألة حلاًّ نظريا على يدى « سقراط » ، ثم على يدى « سبينوزا » ، فكلا هذين الفيلسوفين قدم للعالم نظاما كاملاً من الأخلاق ، فإذا أفلحنا فى حمل الناس على اتباع أى الأخلاقين فى حياتهم العملية لتم للفلسفة ما تريد ولأصبح الناس كلهم فى سعادة وخير . ولـكن من العسير على الناس أن يعيشوا وفق تلك المُثُل الأخلاقية التى ستظل — فيما يظهر — ترفا عقليا للفلاسـفة لا أكثر ولا أقل ، فلننشد إذن رقينا الأخلاقى فى غير هذه السبيل ، لننشـده فى تنمية العواطف الاجتماعية التى تزدهر فى ظلال الحب

فلقد أصاب « شو بنهور » حين قال إن الحب خداع الجنس للفرد فان « تسعة أعشار الدافع إلى الحب كائنة فى المُحِبّ » وكذلك كان على حق حين قال إن الحب يصهر نفس الفرد ويدمجها فى تيار الجنس . . . ولـكن إذا كان فى الحب أعظم تضحية يقوم بهـا الفرد ففيه كذلك أتم سعادة . ولقـد روى

عن « لابلاس » أنه قال وهو على فراش الموت : إن العلم أمر تافه وأن ليس ثمت من حقيقة سوى الحب . فليكن فى الحب ما فيه من خداع ولكنه ينتهى فى العادة بصلة القربى بين الوالد والولد ، وهى صلة ترضى الغرائز البشرية أكثر جدا مما يرضيها ما فى حياة العزوبة من أمن وهدوء ؛ فالأبناء هم خلودنا ، وليس أرضى لنفوسنا من أن نرى (مَتْنَ) الحياة الخالد قد ظهر فى « نسخة » أخرى أفضل من الأولى

والأسرة هى السبيل إلى دوام الإنسانية ، ولذا فهى أصل التقاليد بين الناس ، فهى وحدها كفيلة بدوام الجنس ، ولكن المدنية لا ترقى على يدى الأسرة وحدها إلا بدرجة محدودة ، ثم تحتاج المدنية لاطراد تقدمها إلى نظام أشمل لا تكون الأسرة فيه هى الوحدة ، وأعنى بذلك الدولة ، ولقد تكون الدولة وحشا طاغيا كما قال عنها « نيتشه » ، ولكن هذا الطغيان الذى يركّز فى هيئة واحدة يسحق كل ضروب الطغيان الأخرى التى أزعجت الحياة قبل تكوين الدولة ؛ ومن هنا نشأت الوطنيةُ فى الناس ، إذ يعلمون أن ما يدفعونه للحكومة من ثمن أقل من تكاليف الفوضى ، ولكن « سنتيانا » لا يفوته هنا أن يلاحظ أن هذا الضرب من الوطنية له ضرره الجسيم ، فهو يصم

دعاة الإصلاح والتغيير بوصمة الخيانة ، مع أن حب الفرد لبلاده حبا صحيحا ينبغي أن يتضمن رغبته في تغيير حالتها الراهنة ليسير بها نحو مثلها الأعلى

وينتقل « سنتيانا » بعد ذلك إلى الحروب وما تجره على الإنسانية من ويلات ، ويرى أن « الألعاب الأولمبية » التي تهيء ميدانا للتنافس بين الدول ربما أفادت في محو الحروب .. ويميل « سنتيانا » إلى نظام الأرستقراطية ، إذ يرى أن ما عرفه العالم من ثقافة هو ثمرة ذلك النظام : فليست المدنية إلا انتشار عادات نشأت عند الأفراد الممتازين ، ثم فرضت نفسها على الناس فرضا ؛ وإن دولة تتألف كلها من العمال والمزارعين — كما تتألف الأمم الحديثة — لدولة متأخرة غاية التأخر ، تموت فيها كل تقاليد الحرية . « فسنتيانا » يكره المساواة ويوافق « أفلاطون » « بأن المساواة بين غير المتساوين هي لا مساواة » ؛ ولكنه حين يحبذ الأرستقراطية لا يفوته أن التاريخ قد جربها فوجد لها من العيوب ما يتعادل مع فضائلها ، فهي تسد الطريق دون نبوغ أفراد الشعب ولا تسمح إلا للنبوغ العريق ، فالنظام الأرستقراطي يخدم الثقافة ، ولكنه كذلك يخدم الطغيان ، وهو إن هيأ الحرية لعدد قليل فانه

يقضى بالعبودية على الملايين . إن أفضل نظام سياسى هو ما يهيئ الفرصة لكل فرد فى المجتمع أن ينمى ملكاته وقواه ، فالديمقراطية من هذه الناحية تفضل الأرستقراطية ، ولكن للديمقراطية أيضاً شرورها فهى تجر وراءها الفوضى والفساد ، وهى فضلاً عن ذلك تتميز بطغيان خاص بها : ألا وهو عبادة المساواة والتمسك بالتشابه التام بين الأفراد ، وهذا الضرب من الطغيان خبيث ممقوت يقضى على كل تجديد و يسحق كل عبقرية

يوازن « سنتيانا » بين الأرستقراطية والديمقراطية فيفضل الأولى قائلاً : إن الحكمة دون الحرية هى الخير الأسمى ؛ ولكن هل نقبل الأرستقراطية على إطلاقها ؟ إنما يريد « سنتيانا » أرستقراطية غير وراثية ، فيتولى الحكم ذوو الكفاية والشرف ، وهو ما يسمى «بالتيمقراطية» ، فيفسح المجال لكل رجل أو امرأة ، إذا أبدى أو أبدت كفاية ممتازة ، فله أولها أعلى مناصب الدولة . فالمساواة التى تسود عندئذ بين الناس هى المساواة فى الفرصة التى تهيَّأ لكل فرد ليبرز شخصيته . . . فى مثل هذه الحكومة ينحصر الفساد فى أقل حيز ممكن ، و يزدهر العلم والفن بما يجدان من تشجيع

إن التآلف بين الأرستقراطية والديمقراطية إذن هو

ما ينشده العالم لينجو مما هو فيه من الفوضى السياسية ، فلا ينبغى أن يحكم إلا الأفضلون ، ولكل إنسان فرصة أن يكون بين هؤلاء الأفضلين إن كان جديراً بها . . . وهكذا نرى أفلاطون يتحدث من جديد على لسان «سنتيانا» ! فليس هنالك فلسفة واحدة ترمى ببصرها إلى الأفق البعيد دون أن تنادى بوجوب تسليم الحكم إلى « الملوك الفلاسفة » الذين نادى بهم « أفلاطون » فى جمهوريته ، و إنه ليتضح من هذا أننا كلما أمعنا الفكر فى الموضوعات السياسية عدنا إلى « أفلاطون » ، فكأن العالم فى الحقيقة لا تعوزه فلسفة جديدة ، إنما تنقصه الشجاعة وحدها لينظم حياته وفق أقدم فلسفة وأفضلها

Nov. 11, 1959.

وليم جيمس

William James

ولد « وليم جيمس » فى نيو يورك سنة ١٨٤٢ ، و بعد أن أنفق بضع سنوات فى المدارس الأمريكية أرسل إلى المعاهد الخاصة بفرنسا ، وهنالك صادفته بعض المصنفات فى علم النفس فأخذ يطالعها ، ومن ثم اتخذ لنفسه ذلك الاتجاه ، ثم عاد بعد أن أكمل دراسته إلى وطنه الأمريكى ، فلم يلبث أن صعد إلى قمة

الشهرة فذاع اسمه ذيوعا لم يُعهد لأمريكى من قبله ، ولقد نال إجازة « الدكتوراه » من جامعة هارفارد سنة ١٨٧٠ ، واشتغل بالتدريس فى تلك الجامعة نفسها من سنة ١٨٧٢ حتى وافته منيته عام ١٩١٠ ، فحاضر أول ما حاضر بالجامعة فى التشريح وعلم وظائف الأعضاء ، ثم فى علم النفس ، وأخيراً حاضر فى الفلسفة . ولعل أعظم مؤلفاته هو أولها صدورا « أصول علم النفس » وهو مزيج رائع من التشريح والتحليل النفسى والفلسفة ، إذ كان علم النفس عند « جيمس » يغتذى من أمه الأولى « ما وراء الطبيعة » ، ولم يكن بعد قد انفصل واستقل ؛ ولكن « جيمس » عاد آخر الأمر فانصرف إلى الفلسفة وحدها ، فجاءت كل مؤلفاته التى نشرها بعد سنة ١٩٠٠ فى ميدان الفلسفة ، إذ بدأ بكتابه « إرادة الإيمان The will to believe » سنة ١٨٩٧ ، ثم أعقبه بكتاب « صنوف من التجربة الدينية varieties of Religious Experience » سنة ١٩٠٢ ، ثم جاءت بعد ذلك كتبه الشهيرة فى « البراجماتزم » سنة ١٩٠٧ و « الكون المتعدد A Pluralistic Universe » سنة ١٩٠٩ و « معنى الحقيقة The meaning of Truth » سنة ١٩٠٩ ، وبعد وفاته بعام واحد نُشِرَ له كتاب « بعض مسائل الفلسفة »

سنة ١٩١١ ، وأخيراً نُشِر له سنة ١٩١٢ كتاب « مقالات فى المذهب التجريبى الأساسى Essays in Radical Empiricism » وسنعنى فى عرض فلسفته بمذهب « البراجماتزم » الذى يصور الفكر الأمريكى تصويراً دقيقا

البراجماتزم :

لبثت الفلسفة دهراً طويلاً تسبح فى سماء الفكر المجرد ولا تصغى بآذانها إلى الحياة العملية التى تعج بأصدائها أرجاء الأرض جميعاً ، ولا تحفل بالواقع الذى تراه الأبصار إلا قليلاً فقد قصرت مجهودها فى الأعم الأغلب على جوهر الأشياء فى ذاتها وأخذت تسائل : ما المادة وما الروح وما مبعثهما ؟ ولكنها باءت بعد طول الكدح والعناء بالفشل والإفلاس ، حتى جاءت هذه الفلسفة الأمريكية التى تمقت البحث النظرى المجدب العقيم وأرادت أن تنحو بالفكر نحواً جديداً ، فلا يكون من شأنه كنه الشيء ومصدره بل نتيجته وعقباه ، وكان « وليم چيمس » هو أول من صاغ هذا المذهب ، ولقد اعترف « چيمس » أنه استمد أصول مذهبه وقواعده من أشتات قديمة ، وأن له فضل الصياغة والتعبير ؛ أما رسالته التى قصد إلى أدائها بمذهبه

فهى فى أوجز عبارة أن يتخذ الإنسان من أفكاره وآرائه ذرائع يستعين بها على حفظ بقائه أولاً ، ثم على السير بالحياة نحو السمو والكمال ثانيا

إنه لمن الغفلة والشطط أن نؤتَى هذه القوة العقلية فنبددها فى البحث عما وراء الطبيعة من قوًى مما لا غناء فيه للإنسان ولا رجاء ، إن العقل إنما خلق ليكون أداة للحياة ووسيلة لحفظها وكمالها ، فلينصرف إلى أداء واجبه وليضرب فى معمعان الحياة العملية الواقعة ، فليست مهمته أن يصور بريشته عالم الغيب المجهول الذى لا يكاد يربطه بحياة الإنسان سبب من الأسباب ، ولكن مقياسه الذى يفصل به بين الحق والباطل هو مقدرة الفكرة المعينة على إنجاز أغراض الإنسان فى حياته العملية ، فإن تضاربت الآراء وتعارضت كان أحقها وأصدقها هو أنفعها وأجداها ، ذلك الذى تنهض التجربة العملية دليلاً على فائدته ، وكل شىء يؤثر فى الحياة تأثيراً منتجا يجب أن يكون فى اعتبارنا هو الحقيقة بغض النظر عن مطابقته أو عدم مطابقته لما يخلقه الفكر المجرد من معايير ؛ إذ لا يعول مذهب الذرائع إلا على النتائج وحدها ، فإن كان الرأى مثمرا نافعا قبلناه حقيقة ، وإلا أسقطناه من حسابنا وعددناه وهماً باطلاً

والواقع أن معظم الناس يتبعون فى حياتهم العملية أصول هذا المذهب ، فهم ينتقون لأنفسهم من الآراء ما يعين على تحقيق أغراضهم التى يقصـــدون إليها أو ما يعمل على رقى الإنسانية وتقدم البشر بصفة عامة ؛ خذ العقيدة فى الله مثلاً ، فالأكثرية العظمى تأخذ بها لا لأن الدليل قاطع بوجوده (فذلك أبعد عن متناول الدهماء) ، ولـكن لأنهـا ترى أن هذه العقيدة تبث فى حياة الناس روحا قوية وتفسح أمامهم فى الأمل الجميل الذى تزدهر به الحياة وتبتسم ، والذى لولاه لضقنا ذرعا بفداحة عبئها ، فليس منا من لا يقيس الآراء بظروف عيشه ثم يختار منهـا أنسبها له وأفعلها فى أداء مهمته ، فسلوكنا العملى هو فى الواقع الذى يوجه أفكارنا ، وليست أفكارنا هى التى توجه أعمالنا . ولقد قال « موســولينى » يوما إنه يدين « لوليم جيمس » بكثير من آرائه الســياسية ، وإنه بتأثيره لا يحتكم فى سياسته إلى نظريات العقل المجرد ، إنما يسلك من السبل ما يراه أقوم وأدنى إنتاجا ؛ وإن « نيتشه » ليذهب فى هذا الاتجاه إلى أقصاه فيقرر أن الباطل إذا كان وســيلة ناجعة لحفظ الحياة كان خيرا من الحقيقة ، فبطلان الرأى لا يمنع قبوله ما دام عاملاً من عوامل بقاء الفرد وحفظ النوع ، فلرب أكذوبة أو أسطورة تدفع

الحياة إلى الأمام بما تعجز عنه الحقيقة المجردة العارية ، انظر كيف تفعل الوطنية فى رأس الجندى فيطوح بنفسه بين براثن الموت ولو حكم عقله المجرد لما فعل ، بل انظر كم يبذل الآباء والأمهات من مجهود فى سبيل أبنائهم ولو استرشدوا العقل وحده لآثروا أشخاصهم ولضنوا على الأبناء بأى بذل أو عطاء ، ولكننا لحسن الطالع ذرائعيون بالفطرة فنعتنق من الآراء أحفظها للحياة ، ولولا ذلك لظلت الإنسانية فى حيوانيتها الأولى لا تتقدم ولا تسير ، ولا يقتصر الأمر فى ذلك على عامة الناس ، بل إن أرباب العلم أنفسهم ليأخذون بطائفة كبيرة من الآراء التى تعين على المضى فى بحثهم دون أن ينهض الدليل العقلى على صحة تلك الآراء التى اتخذوها أساساً لأبحاثهم ، فلا يدرى العلم ما الأثير وما الجاذبية وما المادة وما الطاقة وما الكهرباء ؟ ولكنه يفرضها لأنها تعينه على أداء مهمته ، وهذا بعينه ما يدعو إليه مذهب الذرائع (البراجماتزم) pragm ، فيكفى لأن تكون تلك الآراء صحيحة أنها توجهنا فى حياتنا توجيها صحيحاً فلا يعنينا فى كثير أو قليل أن نعلم ما هى الكهرباء فى ذاتها ما دمنا نستطيع أن نستخدمها ، فحسبنا من معناها آثارها ، وليكن معنى الكهرباء هو ما تعمله وما تؤديه ، وعلى هذا النحو يمكننا أن نتخلص من أعوص المسائل الفكرية التى

أرهقت الفلسفة بغير طائل ، فلندع جانبا كل بحث عن ماهية القوة أو ماهية المادة أو ماهية الله وما إلى ذلك ، وحسبنا منها أن نبحث عن الآثار التى تنشأ عنها فى حياتنا اليومية العملية ، فإن لم يكن لها آثار فيما نصادف من تجارب وجب اعتبارها ألفاظا جوفاء لا تحمل من المعنى شيئا

وهكذا يريد مذهب الذرائع (البراجماتزم) أن تكون كل فكرة وسيلة لسلوك عملى معين ، أعنى أن تكون الفكرة تصميماً لعمل يقوم به الإنسان ، أو لا تكون على الإطلاق ، فالفكرة التى تحيا فى الذهن وحده ليست جديرة بهذا الاسم ، ولا خير فيها إلا إن كانت مرشدا للإنسان فى حياته وسلوكه ، فيكون مثلها مثل اللون الأحمر أو الأخضر على السكة الحديدية يراهما سائق القطار فيوجهان تصرفه توجيها معينا ، أو كالعلامات الموسيقية كل قيمتها فى توجيه حركات الموسيقىّ ، فإن لم تفد ذلك كانت عبثا صبيانيا لا يعنى شيئاً . فيجب على هذا الأساس أن تكون كل فكرة فى أذهاننا مرشدا عمليا يرسم لنا سلوكنا ويضع لنا القواعد التى ينبغى أن نسير على مقتضاها فى حياتنا اليومية ، أو بمعنى آخر تكون أساساً لعادة معينة . ففكرة الجاذبية مثلاً معناها محصور فى تكوين عادات معينة أستعين بها

فى سلوكى ، فأعرف كيف أنظم علاقاتى بالأشياء تنظيما ملائماً ، فأحمل كوب الماء مثلاً وفمه إلى أعلى حتى لا ينسكب الماء بفعل الجاذبية ، وأمشى معتدل القامة خشية السقوط بفعل الجاذبية ، وأشيد مسكنى مستقيم الجدر لئلا ينهار بفعل الجاذبية وهلم جرا . أما إن كانت حياتى لا تتأثر بهذه الفكرة ، وكنت لا أصادف لها آثاراً فيما أصادف من تجارب ، كانت فى اعتبارى وهما وخطأ ، بغض النظر عن حقيقة وجودها فى العالم الخارجى أو عدم وجودها ؛ فالرأى الصحيح هو ما ييسر لى سبيل الحياة و يعمل على توفيقها ونجاحها ، والرأى الباطل هو ما يفعل عكس ذلك ، أو ما لا أرى له آثراً فى الحياة

وظاهر أن نظرية التطور تؤيد هذا المذهب وتدعمه ، لأن العقل عندها ليس إلا عضواً كسائر الأعضاء يتذرع به الإنسان فى تنازع البقاء ، وأنه لو لم يكن العقل أداة من أدوات البقاء لما وجد أصلاً : و إذن فالفكرة التى تنشأ فيه لا تكون صادقة بمقدار مماثلتها للحقيقة الواقعة فى الخارج ، كلا ، بل مقياس صدقها هو مقدرتها على إجابة الظروف المحيطة بنا على النحو الذى يمكّن لنا فى البقاء . ولتوضيح ذلك نقول : إنه من المعلوم أن الأشياء الخارجية فى ذاتها ليس لها ألوان ، إنما الألوان من صنع أعيننا

ولكنى ما دمت أستطيع بفكرة اللون التى فى ذهنى — وإن لم تكن موجودة فى الخارج — أن أميز الأشياء فأعرف التفاحة الناضجة مثلاً باحمرارها والفجة باخضرارها ، ففكرة اللون صحيحة صادقة . كذلك قل فى الصوت ، فليس للأصوات وجود فى الخارج ، إنما هى أمواج تقصر حينا وتطول حينا ، حتى إذا ما قرعت الأذن ؛ ترجمتها بما نعهد من أصوات . ولكن ماذا يعنينى من عدم مماثلة فكرة الصوت فى ذهنى للأمواج الخارجية فى الهواء ما دمت أعرف أن هذا الصوت المعين يدل على سيارة قادمة ، فأنجو بحياتى من الخطر ؟ إن فكرة الصوت حقيقية ما دامت تعمل على نجاح الحياة وبقائها ، إن الحياة كما يعرفها « سبنسر » هى ملاءمة حالات الإنسان الداخلية للظروف الخارجية ، وإذن فالعقل الصالح للحياة هو ذلك الذى يدرك اختلاف الظروف الخارجية لنعدل من سلوكنا بما يلائم الموقف الجديد . وليس يعنينا بعد ذلك فى كثير ولا قليل أن تكون الصورة الذهنية التى رسمها لنا العقل عن الأشياء الخارجية مطابقة لأصلها أو مشوهة محرفة ، فالحقيقة العليا فى الوجود هى الاحتفاظ بالبقاء أولاً ، ثم الارتفاع بالحياة نحو الكمال ، فكل ما يؤدى إلى ذلك هو حق صريح ، وفى ذلك يقول

« ديوى » العالم الأمريكى المعروف : إن الفكر أداة لترقية الحياة وليس وسيلة إلى معرفة الأشياء فى ذاتها ، ويقول « شلر » : إن الحقيقة هى ما تخدم الإنسان وحده . وكلا الرجلين من دعاة هذا المذهب

ونحن نجمل فيما يلى الشروط الثلاثة التى يضعها مذهب الذرائع لصدق فكرة ما :

(١) فأولاً : يجب أن يكون للفكرة قيمة فورية Cash Value ومعناها أن الإنسان يجب أن يشاهد صحة رأيه أو خطأه فى تجربته العملية ، فإن جاءت هذه التجربة العملية موافقة للفكرة كانت الفكرة صحيحة ، وإلا فهى باطلة

(٢) وثانيا : أن تكون الفكرة منسجمة مع سائر أفكارى وآرائى ، فلا يكفى أن تكون كل فكرة صحيحة على حدة بالنسبة لقيمتها الفورية ، ولكنها يجب كذلك ألا تناقض الأفكار الأخرى ، فلا يجوز مثلاً أن أفرض نوعا من الذرات فى علم الطبيعة ، ثم أفرض نوعا آخر منها فى علم الكيمياء ، حتى ولو كان كل منهما صحيحاً فى ميدانه الخاص ، فإذا وجدنا أمامنا فكرتين عن شىء ما ، كل منهما صحيح بالنسبة لقيمته الفورية ، وجب أن نختار إحداهما على أساس البساطة ، فأبسط

الفكرتين أصحهما ؛ فمثلاً لما أتى « كوبرنيك » برأيه الجديد عن الكون يعارض به رأى « بطليموس » القديم ، كانت كلتا الفكرتين صادقة إذا قيستا إلى ما ينجم عنهما من النتائج العملية فى حياة الناس ، ولكن ما دامت فكرة « كوبرنيك » أقل تعقيداً من الأولى كان لزاما أن يقع عليها اختيارنا

(٣) ولا بد للفكرة بعد هذا وهذا أن تطمئن لها نفس الإنسان وترضى بها ما دام ذلك لا يتعارض مع القيمة العملية ، فالعقيدة الدينية مثلاً — على الرغم من أن ليس لها قيمة فورية فى حياتنا إلا بمقدار ضئيل — (كذا) إلا أنها واجبة لأنها تخلع على حياتنا صبغة من التفاؤل ، وهى فى الوقت نفسه تنسجم مع الأفكار الأخرى ولا تتعارض معها ، ومعنى ذلك أنه إذا تساوت ظروف فكرتين ، ثم كانت إحداهما تبعث التفاؤل والأخرى تبعث التشاؤم ؛ كانت الأولى بالنسبة لنا أصدق وأصح . فالمؤمن والملحد كلاهما لا تؤثر عقيدته فى شؤون حياته ، ولكن الأول متفائل يرجو الآخرة ؛ والثانى متشائم لا يرجو شيئاً ، إذن فالإيمان أصدق من الإلحاد وأحق ، لأنه أجدى على الإنسان وأنفع

تلك هى الحقيقة فى عرف هذا المذهب ، ولقد يعترض

بحق ، أنها قد تؤدى إلى التنافر بين الناس ، و إلى عدم انسجامهم في سلك المجتمع ، لأن كل فرد سينتقى لنفسه الرأى الذى ينفعه بغض النظر عما يتخذه سواه من آراء ، و إذن ففلسفة الإنسان ستعتمد على مزاجه وظروفه ، ولكننا نسارع فنقول : إن مذهب الذرائع قد أحس فى نفسه بهذا النقص فحاول أن يوفق بين قواعده و بين مصلحة الجماعة لا الفرد ، فقرر أن الرأى الصحيح هو الذى يكون له فائدة عملية لأكبر عدد ممكن من الناس ؛ بل و يحسن أن تشمل نتائجه النافعة الإنسانية بأسرها ، و إذن فلا ينبغى أن نحكم على رأى بالصواب أو بالخطأ إلا بعد تجربة اجتماعية طويلة الأمد

« تم »

مصادر الكتاب

1 — History of Ancient and Medieval Philosophy
Dresser

2 — A short History of Philosophy
Alexander

3 — Philosophy and Life of Bacon

4 — The Scientific Method,
Westaway

5 — The Story of Philosophy,
Durant

وقد عولنا عليه فى كثير من مواضع الكتاب

6 — History of Philosophy,
Erdmann

7 — Types of Philosophy,
Hocking

8 — Modern Philosophy,
Benn

9 — A History of Philosophy,
Windelband

10 — Handbook to the History of Philosophy,
Bax

11 — Outline of Modern Belief

قاموس الأعلام

(ا)

(ب)

(ت)

(ج)

(ح)

(د)

(ر)

(ز)

(س)

(ش)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

(ن)

(هـ)

(و)

البلدان والأمكنة ونحوها

(ا)

(ب)

(م)

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)

المذاهب والآراء الفلسفية

(ف)

(ك)

(م)